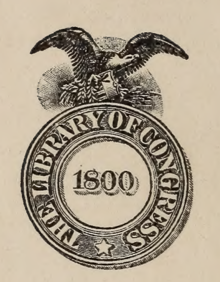
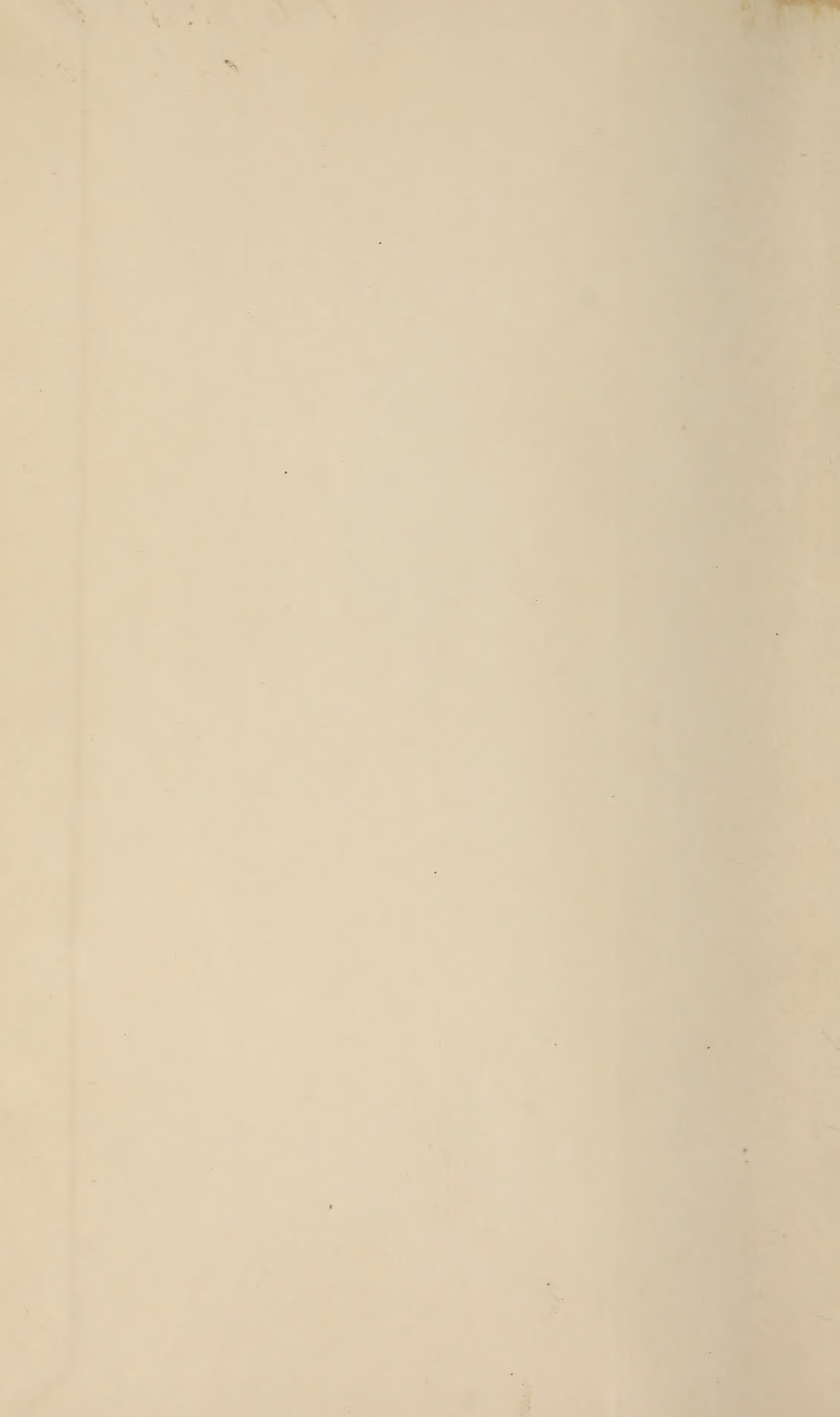
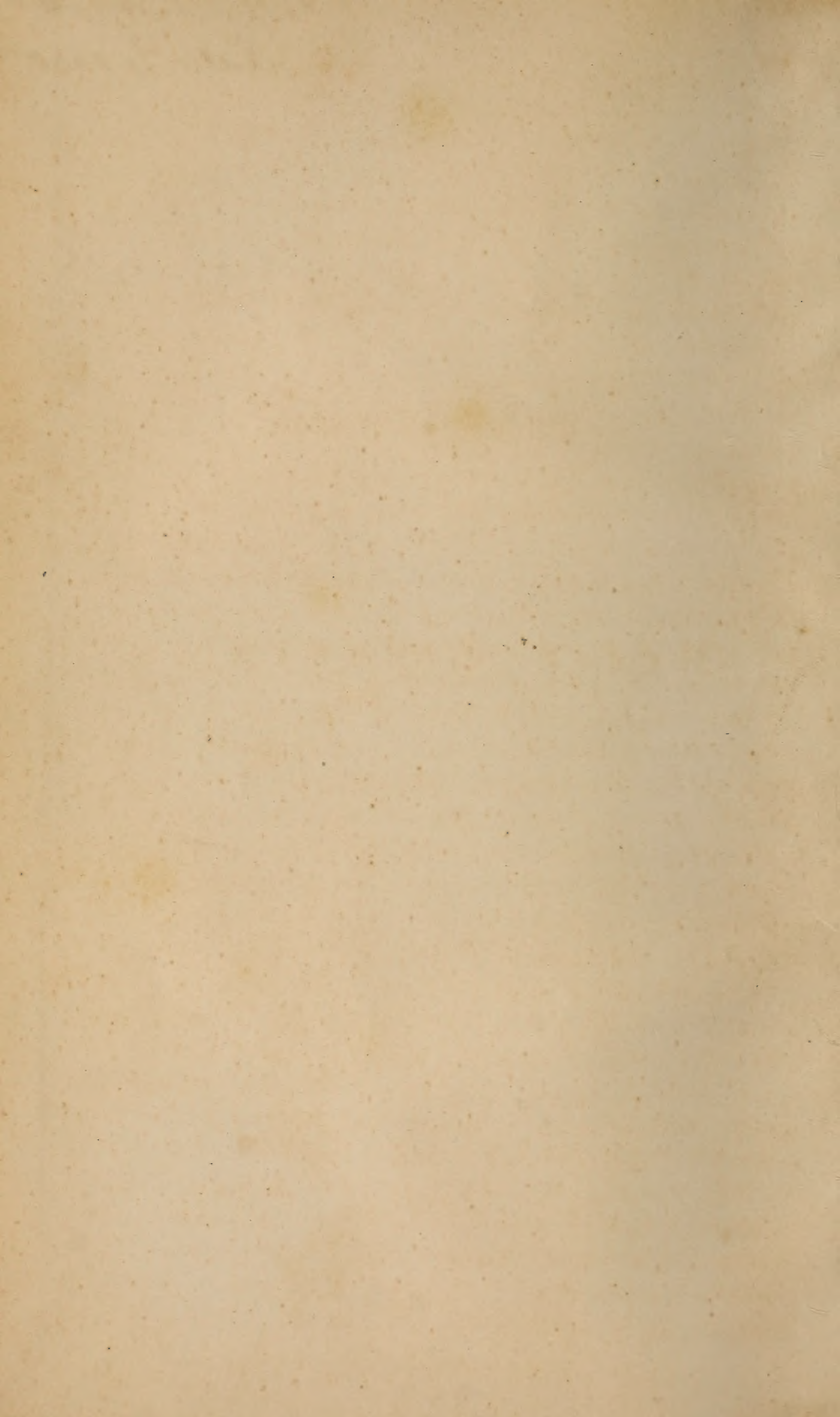



THE LIBRARY OF CONGRESS
1800





Achelis. stud. theol.
Halle a/S 1860



Biblische Theologie

des

Neuen Testamentes.

Biblische Theologie

des

Neuen Testamentes.

Von

Christian Friedrich Schmid,

† Doctor und ordentlichem Professor der Theologie, Frühprediger und Superattendenten des theol. Seminars in Tübingen.

Herausgegeben

von

Dr. C. Weizsäcker.

Zweite, durchgesehene Auflage.

Stuttgart.

Verlag von Samuel Gottlieb Liesching.

1859.

Druck von J. Kreuzer in Stuttgart.

Vorwort des Herausgebers

zu der ersten Auflage.

Dr. Chr. Fr. Schmid hat im Jahre 1838 in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, im vierten Heft, eine Abhandlung über das Interesse und den Stand der biblischen Theologie des Neuen Testamentes in unserer Zeit veröffentlicht, durch welche sein Name der Geschichte dieser Wissenschaft angehört; denn in der bescheidenen Form einer Uebersicht über die bisherigen Leistungen auf ihrem Gebiete hat er dort den Begriff und die Anlage derselben im Grundrisse in eigenthümlicher und geistvoller Weise aufgestellt. Viele seiner Schüler sowohl als näher stehenden Freunde und Fachgenossen, welchen bekannt war, wie er solchen Entwurf in seinen Vorlesungen auszuführen pflegte, haben seither den Wunsch gehegt, es möchte diese Bearbeitung von ihm auch dem weiteren Kreise der lesenden theologischen Welt mitgetheilt werden. Indessen hat sein Tod unmöglich gemacht, daß dieß unmittelbar von seiner Hand geschehe, und die Bedenken, ohne deren letzte Verbesserung den vorhandenen Stoff dem Drucke zu übergeben, mußten um so größer seyn, je sorgfältiger und gewissenhafter der Verewigte selbst in den seltenen Fällen zu verfahren pflegte, wo er mit kleinen Mittheilungen vor das größere Publikum trat. Auf der anderen Seite hat der Stoff, wenn ihn auch der Verfasser nicht für die Veröffentlichung gestaltet hat, doch eine dieses ersetzende Reife dadurch, daß er der Gegenstand einer im Laufe von fast zwanzig Jahren vielfach wiederholten, und immer wieder überarbeiteten und verbesserten Vorlesung gewesen ist. Zudem liegt die Bedeutung dessen, was er hier geleistet, wohl vorwiegend in der Anlage und Gliederung des Gegenstandes, in der Zusammenstellung und eigenthümlichen Verarbeitung der Bestandtheile, und gerade dieß ist als abschließend von dem Verfasser durchgeführt anzusehen. Ueber alle Bedenklichkeiten aber schien die Betrachtung siegen zu müssen, daß mit dieser Behandlung der Neutestamentlichen

Theologie wirklich eine Lücke in der Literatur dieser Wissenschaft ausgefüllt, etwas wesentlich Neues und Eigenthümliches derselben zum unverlierbaren Gewinn und Mehrung ihres Fortschrittes dargeboten werde. Es soll hiermit nicht gesagt seyn, daß dem Verfasser Alles in diesem Buche schlechthin eigenthümlich sey. Aber auch, wo er sich an das angeschlossen hat, was Andere gefunden haben, hat es eine lebendige Stelle in seinem Gedankenkreise erhalten. Eben deßwegen schien es überflüssig, im Drucke immer da, wo Solches geschehen, auf Andere zu verweisen, wenn er selbst auch dieß in der Vorlesung gethan hatte; der Kundige weiß das Verhältniß ohne dieses zu beurtheilen. Im Ganzen ist des Ursprünglichen durchaus überwiegend mehr, und für manche Winke und Ausführungen, welche in den letzten Jahrzehnten auf diesem Gebiete in die Oeffentlichkeit getreten sind, können wir hier die wirkliche Quelle bieten, wie es denn ein Mitarbeiter Schmids im akademischen Berufe bei seinem Begräbnisse ausgesprochen hat, daß er wohl gesät, wo Andere ernten mögen. Das bringt ja die Oeffentlichkeit des akademischen Lehrens mit sich, daß die Errungenschaft des Lehrers als eine Art von Gemeingut durch die Schüler unmittelbar oder mittelbar verbreitet wird, und es wird dieß um so umfangreicher Statt finden, je reicher begabt und persönlich einflußreicher der Lehrer ist. Aber auch da, wo der Verfasser mit Mitarbeitern auf dem gleichen Gebiete übereinstimmt, wie oftmals mit dem seligen Neander und Andern, ließe sich größtentheils chronologisch der Beweis führen, daß diese Uebereinstimmung eine auch seinerseits ganz unabhängige ist, wenn dieß nicht zu sehr ins Kleine führen und der in die Augen fallenden großen Selbstständigkeit des Ganzen gegenüber überflüssig erscheinen würde.

Es möge dem Herausgeber nun die Erfüllung der Pflicht gestattet sein, über die Art seines Verfahrens Rechenschaft zu geben.

Schmid hat Einmal im Anfange der Dreißiger Jahre die biblische Theologie des Neuen Testaments als ein Ganzes gelesen, hierauf dreimal das Leben und die Lehre Jesu für sich, und ebenso dreimal das Leben und die Lehre der Apostel für sich, und endlich später noch viermal die Lehre Jesu, und ebenso oft die Lehre der Apostel, je allein. Diese Vertheilung und allmählige Beschränkung des Stoffes für die Vorlesung hing mit dem Anwachsen desselben zusammen. Es wäre nun am nächsten gelegen, blos den didaktischen Theil beider Perioden, wie er ihn zuletzt allein behandelte, und wie ihm derselbe weit die größte Wichtigkeit hatte, zu geben; allein nicht nur wäre so die von ihm aufgefaßte Idee der Wissenschaft nur unvollständig durchgeführt, sondern auch vieles Treffliche, was die historischen Abtheilungen, insbesondere das Leben Jesu, enthalten, unterdrückt worden. Allerdings aber war die Ueberarbeitung dieser historischen Partien nicht bis auf die neueste Zeit durchgeführt; und deßhalb schien es nun am angemessensten, hier etwas freier

mit dem Stoffe zu verfahren, die reichen polemischen und literarischen Beziehungen — die sorgfältigste Bearbeitung des Lebens Jesu fällt in die erregteste Zeit des Strauß'schen Streites — zu entfernen, und nur die eigene Ansicht des Verfassers möglichst einfach und kurz ausgesondert wiederzugeben. Dabei kann der Herausgeber versichern, daß bei allen nöthig gewordenen Aenderungen in der Form doch der Stoff von ihm wesentlich unberührt geblieben ist. Mit dem historischen Theile sind auch die Einleitungen, besonders kritischen Inhaltes, gekürzt und zusammengezogen worden. Dasselbe ist auch im zweiten apostolischen Theile geschehen. Dort ist übrigens die historische Abtheilung mehr noch wie sie war geblieben, die nöthig gewordenen Aenderungen betrafen nur die Gruppirung einiger Partien und Vertheilung in die Paragraphen. Die paragraphische Behandlung überhaupt, so Manches sie gegen sich hat, so sehr sie insbesondere der Lebendigkeit oft Eintrag zu thun geeignet ist, war doch so mit der Eigenthümlichkeit des Ganzen verwachsen, daß die Beibehaltung derselben unter die ersten Forderungen der Treue zu gehören schien. Bei der didaktischen Abtheilung in beiden Theilen war das Verfahren leichter; hier galt es nur möglichste Treue und Vermeidung der auffallendsten Wiederholungen, welche bei Vorlesungen vorzukommen pflegen. Daß diese doch nicht fehlen, mag man damit entschuldigen, daß oft zu tief in die Behandlung der Sache hätte eingegriffen werden müssen, wenn sie durchaus vermieden werden sollten. Auch steht wohl solchen Mängeln die große Prägnanz des Ausdruckes, welche im Allgemeinen vorherrscht, mehr als ausgleichend gegenüber. Ferner lag nun freilich vielfach eine verschiedene Bearbeitung derselben Gegenstände vor, theils in schriftlichen Ausführungen, theils in mündlichen, sofern diese sich aus den zu Gebote stehenden, größtentheils wörtlichen Nachschriften aller Jahrgänge erheben ließen. Hier entschied im Allgemeinen der Grundsatz, an der letzten oder neuesten Redaktion festzuhalten; nur wo dieselbe offenbar kürzer und flüchtiger, eine frühere aber offenbar eingehender war, wurde hiervon abgewichen; auch manchmal in solchen Fällen, wo die Erklärung einzelner Stellen später unbestimmter gehalten war. Die Gewissenhaftigkeit des Verfassers in Auslegung des Schriftwortes war so groß, daß ihn eigenes Nachdenken wie der Einfluß fremder Arbeit oft zum Zweifel an seiner wohlbegründeten Ansicht brachte, einem Zweifel, der, häufig doch nur vorübergehend, im mündlichen Vortrage einen Ausdruck fand, durch den die Berechtigung noch nicht gegeben schien, ihn auch bei der abschließenden Redaktion sprechen zu lassen. Sachliche Nachhilfen sind fast nur im paulinischen Lehrbegriff einige und zwar von kleinerem Umfange, geschehen, sofern hier mehrere Male die ergänzende Ausführung aus exegetischen Vorlesungen des Verfassers über die Briefe an die Römer, Epheser, Colosser, Philipper eingefügt wurde. Für die §§. 52—80 des zweiten Theiles hatte sich der Herausgeber der Hilfe eines jüngeren

Schülers des Verewigten, des Herrn Pfarrvicars Wurm, derzeit in Waldenbuch, zu erfreuen, der aus den neueren Materialien einen Text mit großer Sorgfalt und Treue bereinigte, welcher der letzten Ueberarbeitung einen tüchtigen Vorwurf bot.

Eine Aenderung des Standpunktes oder der Betrachtungsweise im Ganzen hat im Laufe der Jahre bei dem verewigten Verfasser, seit er an diesem Gegenstande arbeitete, nicht stattgefunden. Das Gerüste ohnehin stand beinahe von Anfang an fest. Nur reicher ist die Anschauung geworden, vielseitiger das Eingehen: vor Allem unter dem mächtigen Einflusse der Gewalt des Schriftwortes selbst, aber auch durch die vielfache Auseinandersetzung in Abwehren und Aneignen, welche dem lebendigen, nach allen Seiten hin offenen Geiste mit der Zeit im Verhältniß zu so vielen Bewegungen und Forschungen innerhalb dieses Gebietes nothwendig wurde. Die Polemik ist aus manchen Zeiten umfangreicher vorhanden, als sie hier gegeben wurde. Die lebendige Intuition aber, welche zum Charakter dieser Arbeit wie des Mannes überhaupt gehörte, war immer so überwiegend, daß sich alles Eingehen auf fremde Richtungen doch dem eigenen Aufbau des Stoffes leicht unterordnete. Und den letzteren möglichst klar in seiner Eigenthümlichkeit hervortreten zu lassen, war und blieb für uns immer die erste Rücksicht. In der Lehre Jesu hielt der Verfasser stets an dem Plane fest, nach welchem er die Einheit des Bewußtseyns Jesu, aus den sämmtlichen Evangelien, sich festgestellt und gegliedert hatte; wohl aber veranlaßte ihn die Kritik im Einzelnen, zumal in den bestrittensten Lehren, die Rechtfertigung dieses Standpunktes durch besondere Vergleichung des synoptischen und des johanneischen Christusbildes einzufügen. Auch in der Behandlung der apostolischen Lehrbegriffe hob er die Spitzen seiner positiven Anschauung der historischen Entwicklung des Geistes und der Lehren in dieser Periode im Gegensatze zu einer von ganz anderen Voraussetzungen zu ganz anderen Ergebnissen gelangenden geschichtlichen Auffassung immer nur schärfer hervor.

Eben nach diesen beiden Richtungen hin greift die Arbeit so lebendig in die brennenden Fragen der Geschichte des Urchristenthums ein, daß ihrer Absicht schon ein lebhaftes Interesse gesichert scheint, wie man auch über das Gelingen derselben urtheilen wird. Wir haben hier den Versuch, das Bewußtseyn Jesu nach dem Bilde der Evangelien rein für sich im Unterschiede des apostolischen Glaubens darzustellen, den Versuch, die höhere Einheit dieses Bildes bei Johannes und den Synoptikern mit unbefangener Anerkennung aller Abweichungen durch einen positiven Aufbau und die Harmonie seines Gefüges nachzuweisen; einen Versuch endlich, die apostolische Periode als eine geschichtliche Entwicklung zu begreifen, so zwar, daß dabei das ganze Christenthum als mit der Person Christi selbst gegeben vorausgesetzt wird, und die apostolische Lehre als hiedurch getragen zur Einheit und Normalität erscheint, und doch eben so eine organische Fortbildung in derselben

hervortritt, die ein geschichtliches Gesammtbild von innerer Wahrheit gibt. Dieß ist ohne Zweifel der letztlich allein entscheidende Weg, die principiellen Fragen und Abweichungen über die Geschichte des Urchristenthums zum Austrag zu bringen, und dazu möge diese Schrift das Ihrige beitragen. Und wenn andererseits die Gegenwart fast wieder mehr Vorliebe für die ausschließlich oder vorzugsweise dogmatische Behandlung der Schrift, ja oft fast eine gewisse Scheu vor der geschichtlichen zeigt, so mag eine Arbeit dazu helfen, das gute Recht der letzteren zu wahren, die auf so einfache natürliche Weise mit der geschichtlichen Betrachtung den tiefsten Glauben an den Herrn selbst und an die ganze Schrift als Gottes Werk und Wort verbindet.

Und so hoffen wir denn, daß diese Veröffentlichung nicht nur dem vielfach ausgesprochenen Wunsche mancher Schüler und Verehrer des theuern Hingeschiedenen entsprechen, und ihnen als werthvolles Andenken und gemeinsames Denkmal, das unser Dank ihm setzen möchte, gelten werde, sondern daß auch in weiteren Kreisen dadurch sowohl einem thatsächlichen Bedürfnisse genügt, als die Wirksamkeit des Verewigten bewährt und sein Name ehrend verbreitet werden möge. Diesen Namen bekannt zu machen, hat er selbst durch literarische Veröffentlichungen wenig Sorge getragen, woran neben der großen Treue, welche er seinem nächsten Berufe widmete, und einer beinahe übertriebenen Gewissenhaftigkeit, ihn auch wohl namentlich in späteren Jahren eine durch körperliche Beschwerden bedingte Schwierigkeit des Entschlusses verhinderte. Indessen haben die wenigen Proben, unter welchen keine Spreu ist, bei den Kundigen des Faches genügt, sein Ansehen zu begründen. Wir haben von ihm an akademischen Gelegenheitsschriften:

1—3) Zwei Pfingstprogramme 1826 und 1827, und ein Weihnachtprogramm 1828. Observationum pertinentium ad naturam peccati e doctrina christiana rite definiendam particulae I. II. III.

4) Osterprogramm 1830. De paulinae ad Romanos epistolae consilio atque argumento quaestiones.

5) Pfingstprogramm 1831. Quaeritur, quatenus ex ecclesiae evangelicae principiis exsistere possit doctrinae christianae scientia.

6) Weihnachtprogramm 1832. Quaeritur de notione legis in theologia Christianorum morali rite constituenda.

7) Weihnachtprogramm 1834. Apologiae litterarum ad Romanos paulinarum fragmenta.

In den Jahren 1828—1840 war er Mitherausgeber der Tübinger Zeitschrift für Theologie und hat selbst in diese geschrieben:

1) 1828, 2. Stück: Ueber den christlichen Begriff von der Sünde, eine An=

zeige der Tübingenschen Pfingstprogramme von den Jahren 1826 und 1827 (Nr. 1. und 2. der vorstehenden).

2) 1830, Heft 4: Exegetische Bemerkungen über Röm. 5, 12, ein Beitrag zur Ausgleichung bestehender Differenzen.

3) 1831, Heft 2: Ueber die grammatisch-richtige Erklärung von Röm. 4, 17.

4) 1838, Heft 4: Ueber das Interesse und den Stand der biblischen Theologie des Neuen Testaments in unserer Zeit.

Mehr als von seinen schriftstellerischen Leistungen hörte man doch wohl auch auswärts von ihm, als von einem sehr wirksamen Universitätslehrer, dessen befruchtende Thätigkeit die Bildung mancher berühmt gewordenen Schüler bezeugte, und der nur deßwegen keiner Schule den Namen gab, weil er selbst in so anspruchsloser Stille wirkte.

Es sei uns erlaubt, hier dieses Lehramtes und der Person noch in kurzem Schattenrisse näher zu gedenken.

Christian Friedrich Schmid ist geboren im Jahre 1794 zu Bickelsberg, Oberamts Sulz, wo sein Vater Pfarrer war. (Derselbe starb nachher als Dekan in Böblingen.) Er durchlief die theologischen Seminarien in Denkendorf, Maulbronn und Tübingen; nach einjähriger Vikariatszeit in Kirchberg, Oberamts Marbach trat er als Repetent am Tübinger theologischen Seminar ein, und erhielt schon im folgenden Jahre 1819 den Auftrag, daneben das Lehramt der praktischen Theologie an der Universität, sowie die Leitung des evangelischen Predigerinstituts zu übernehmen. 1821 wurde er zum außerordentlichen und 1826 zum ordentlichen Professor der Theologie und Frühprediger an der Stiftskirche ernannt, und lehrte seither die Moral, die praktische Theologie im Ganzen und in mehreren Zweigen, regelmäßig, in früheren Jahren auch einigemale die Symbolik, ferner neutestamentliche Theologie und Erklärung einzelner Schriften des Neuen Testamentes. Im Jahr 1826 erhielt er die theologische Doktorwürde, 1841 trat er als Superattendent in die Mitleitung des theologischen Seminares ein, und wirkte in allen diesen Aemtern ununterbrochen, bis ihn am 28. März 1852 der Tod in Folge eines Herzleidens abrief.

So hat er mehr als drei Jahrzehnte im theologischen Lehrberufe gewirkt, und die ganze reiche Entwicklung der evangelischen Theologie in diesem Zeitraume nicht nur erlebt, sondern auch innerlich durchlebt. Seine eigene erste Anregung hat er von der Tübinger supranaturalistischen Schule erhalten, deren Charakter durch den Namen Storrs bezeichnet ist, welche damals aber ein immer abgeschwächteres und unfruchtbareres Dasein fristete. Man kann ihn als den letzten Ausläufer derselben ansehen; Arbeiten verschiedener Art, namentlich Vorlesungen aus der ersten Zeit seiner Thätigkeit tragen, selbst in der Exegese, wesentlich ihr Gepräge, zuletzt das

Gepräge einer vom verflachtesten Kantianismus, der mit Kant selbst nicht viel mehr als Worte gemein hatte, offener oder versteckter beherrschten Zeitbildung. Es war aber doch nnr eben seine erste Zeit, in welcher er sich in den Reflexionsbegriffen des Supranaturalismus bewegte; er hat diese Hülle bald abgestreift, den engen Ring bald durchbrochen. Nicht nur der Strom der allgemeinen Entwicklung, sondern die eigene Vielseitigkeit des Geistes und Intensität der Auffassung führten ihn zur lebendigeren und tieferen Erkenntniß des Christenthums. Eines hatte allein jene Schule, was ihm geblieben ist: das Ausgehen von der Schrift; und das hat ihm möglich gemacht, ohne Umwälzung geradlinig zum Besseren fortzuschreiten. Aber wenn eben jener Tübinger Supranaturalismus bei aller seiner Biblicität fast sprichwörtlich geworden ist durch seine gekünstelte unnatürliche Schrifterklärung, so hat Schmid bald eine Exegese geübt, welche mit jener nur die Gründlichkeit gemein hatte, und im Uebrigen durch lebensvolles Anschauen und Wiedergeben der Schriftlehre und Eindringen in den geschichtlichen Organismus der Offenbarung einen Standpunkt gewonnen, der jetzt mehr oder minder Gemeingut genannt werden kann, in dessen Erreichung er aber der ersten Einer vorangieng. Hat er doch wenigstens an unserer Universität gewiß zu der Belebung und dem höheren Aufschwunge des Schriftstudiums mehr als nur beigetragen. Ueber seinen Standpunkt in der Schrifterklärung weiter zu reden,-ist in der Vorrede dieser Schrift, welche ihn genugsam darthut, überflüssig. Nur das möge hier noch bemerkt werden, weil es nicht eben so in derselben ersehen werden kann, daß seine rein exegetischen Vorlesungen — die hauptsächlichsten derselben waren die obengenannten über den Römerbrief, dann über die Briefe an die Epheser, Philipper, Colosser — ein Muster von sorgfältiger und objektiver Analyse waren, und sich ganz insbesondere durch die bis ins Einzelste durchgeführte, und doch den großen Ueberblick nie verlierende lichtvolle Nachbildung der Gliederung des Gedankenganges auszeichneten. Die Scheu, mit welcher er oft ein abschließendes exegetisches Urtheil zurückhielt, so lange er sich noch nicht sicher genug war, ist nur als ein seltenes Zeugniß von wahrhaft tiefer Verehrung des Schriftwortes anzusehen. Der Verstorbene hat eine längere Zeit erlebt, wo die Mehrzahl der Studirenden in Tübingen von dem herrschenden Geiste der Hegel'schen Theologie linker Seite fortgerissen war. Es ist dieß aber zugleich die Blütezeit seiner Lehrthätigkeit gewesen, und nie wurde doch seinen biblischen Vorlesungen die Hochachtung versagt, ja mitten im Strome jener Bewegung glaubte man nicht nur bei ihm zu lernen, sondern seine Ansichten waren immer noch ein Damm gegen das Ueberfluthen.

Aus dem gegenwärtigen Buche selbst ergibt sich auch, abgesehen von der Auffassung der Schrift, ein anderes Moment seines theologischen Standpunktes, durch welches er über den Supranaturalismus hinausgieng; er stand viel mehr als dieser

auf dem Boden des Symboles und der evangelisch-kirchlichen Lehre; auch in dieser Beziehung ist er seiner Zeit eher vorausgegangen, als nachgefolgt. Diesen lutherisch-kirchlichen Standpunkt im Dogma sprechen schon die Programme von 1826 und 1827 aus; noch deutlicher das, die principiellen Fragen beleuchtende Programm von 1831, dessen apologetisch-dogmatische Grundlage die altkirchliche ist; und ebenso endlich auch das Programm von 1834. Er hat nie Dogmatik gelesen, aber er hat sich in der Exegese, wie in der Ethik, ferner in der Symbolik, ja selbst im praktischen Gebiete oft genug über alle dogmatische Fragen ausgesprochen, und zwar durchaus im Sinne des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses, von dessen Grundbegriffen er ganz in seiner eigensten Ueberzeugung beherrscht war. Es wirkte aber auf ihn auch das Bekenntniß als geschichtliche Macht, wie dieß in seiner wesentlich positiven und praktischen Natur lag, der Nichts ferner war, als eine einseitige, dem Leben abgewandte Verfolgung irgend einer Ansicht oder Gedankenrichtung.

Mit jener Ueberzeugung stimmt es denn zusammen, daß er seine Ethik durchaus auf den Begriff der Freiheit und Persönlichkeit aufbaute. Es ist dies aber allerdings nicht blos im symbolisch-lutherischen Sinne geschehen, sondern es spricht sich darin auch ein damit zusammenhängender philosophischer Standpunkt aus. Die Philosophie war nicht sein eigentliches Gebiet. Er war viel zu sehr der Mann des Lebens, um vorzugsweise auf die letzten Begriffe und Principienfragen zurückzugehen. Wenigstens stand ihm seine Ansicht hievon immer fest, was seiner Polemik wohl auch manchmal einen nicht ganz unbefangenen Charakter gegeben hat. Damit ist aber nicht gesagt, daß er nicht auf das philosophische Gebiet eingegangen wäre. Von vornherein stand er der so mächtig von der Fichte-Schelling'schen Bewegung ergriffenen Zeit viel zu nahe, als daß er diese Einflüsse von sich hätte abweisen können, und so wenig das Tübingen seiner Jugend im Allgemeinen darauf eingegangen seyn mochte, so wenig lag doch solches Sichabschließen in seiner Natur. Was ihn von frühe auszeichnete, war ein empfänglicher Sinn für geistiges Leben aller Art, wie er denn auch eine seltene allgemein-wissenschaftliche, selbst ästhetische Bildung besaß. Dieses Streben vereinigte sich nun mit der positiven Grundlage, von der er ausgieng, durch die Ueberzeugung, daß das Christenthum alle wirklich lebenskräftigen Erzeugnisse des Geisteslebens und der Bildung, als in sein Reich gehörig, anzusprechen habe. In diesem Sinne verschmähte er von keiner philosophischen und theologischen Erscheinung zu lernen, oder sie doch zu beachten; ja mit den ihm widerwärtigsten Richtungen hatte er das Bedürfniß, sich ins Klare zu setzen. Was insbesondere die Philosophie betrifft, so lebte er mitten unter der extremsten Entfaltung des Pantheismus und seiner negativen Kritik der Ueberzeugung, daß das wirkliche Ende der Entwicklung doch nur eine

christliche Philosophie, ein christlich-philosophischer Theismus seyn könne, und in diesem Sinne war ihm denn auch der Begriff der Persönlichkeit die Grundlage. Gerne berief er sich früher auf die Vertreter des von Jakobi ausgehenden Theismus, und später suchte er in der nachhegel'schen theistischen Schule die Zeichen, daß jene seine Hoffnung werde verwirklicht werden. Nie ließ er sich durch diese Kämpfe zur Verwerfung der Philosophie bringen, nie durch die verneinenden Resultate der geschichtlichen Kritik zur Geringschätzung der geschichtlichen Forschung. So haben sich denn auch die drei Hauptelemente seiner Forschung, das Neue Testament, das Reformationszeitalter und die moderne Theologie des Jahrhunderts in seinen Grundanschauungen ausgeprägt, nach welchen er in Christo die absolute Offenbarung Gottes, in dem lutherischen Lehrbegriff die adäquate Auffassung der Grundlehren des Heiles, und in dem geistigen Leben seiner Zeit einen reichen Stoff fand, der großentheils noch mit dem Sauerteig jener Offenbarung durchdrungen werden müsse. Sein Verhalten zu einzelnen Fragen und Erscheinungen konnte auf den ersten oberflächlichen Blick den Eindruck einer blos eklektischen Stellung geben; diese Eklektik, die er allerdings und zwar mit sicherem Urtheil und Geschmack übte, ist aber von jenem festen Hintergrunde getragen. Und wie er selbst das Princip der organischen Auffassung überall voranstellte, so darf man wohl sagen, daß der ausgewählte Stoff bei ihm immer eine organische Gestalt gewann. Ja eben unter der Herrschaft der klaren wohlbewußten Grundlage hat in seiner Hand, wovon seine Ethik ein Beispiel war, der reichste Stoff die innere Einheit mittelst einer großartigen Architektonik erhalten.

Wollen wir ihn unter den bekannten theologischen Richtungen irgend wohin zutheilen, so müssen wir sagen: Schmid war biblischer Theolog im neueren Sinne, und zwar näher von der kirchlich-historischen Schule, daher auch weit entfernt von aller Uebertreibung biblischer Richtung, welcher die ganze Wissenschaft in biblischer Theologie, und deßwegen trotz aller Absicht des Gegentheils nur zu leicht die Bibel in der eigenen Meinung aufgeht. Gegen die Hegel'sche Schule hat er sich nur im Verhältniß des Gegensatzes gewußt. Von dem größten Einflusse auf ihn aber ist unter allen Erscheinungen der Zeit Schleiermacher gewesen; jedoch mehr nur formell. Eben in der Form mußte die Weise des Mannes anregend auf ihn wirken, der er selbst mit der Gabe der Intuition vorzugsweise einen klaren analytischen Verstand verband. Er hat von ihm in der Gliederung der Ethik und sonst Manches angenommen. Aber materiell blieb er ihm ferne. Von Anfang an sah er im Schleiermacher'schen System einen Pantheismus, dessen Knotenpunkte er schon in den Programmen von 1828 ff. klar bezeichnete und der ihn, sowie die Subjectivität der Gefühlstheologie abstieß, wenn er auch, den Begriff des christlichen Bewußtseins umdeutend, die Weise der Schleiermacher'schen Glaubenslehre

als ergänzenden Factor in Unterordnung unter das Wort benützt wissen wollte (so im Programm von 1831). Ueberhaupt aber gründete sich seine Wirksamkeit vorzüglich darauf, daß er selbst im Gebiete der Wissenschaft mit dem Anspruch und dem Rechte der selbstständigen Begabung auftrat. Wir haben an ihm eine ächt theologische Persönlichkeit besessen; denn der Ernst des Amtes sowohl, als die Innigkeit des Glaubens verbanden sich in ihrem Gepräge mit der Frische des wissenschaftlichen Geistes und der maßvollen Freiheit feinsinniger Bildung. Das persönliche Leben des Theologen in ihm beherrschte auch seinen akademischen Vortrag. Manche äußere Ungleichheit in der Behandlung des Stoffes, manches zu Zeiten langsame Voranschreiten ward reichlich ersetzt durch den Geist, der immer aus dem körnigen Worte sprach, und oft plötzlich, als hätte er die Bande des körperlichen Druckes gesprengt, sich in strömender Gedankenfülle ergoß. Es offenbarte sich dann nicht nur der Reichthum des Verständnisses, sondern vor Allem das, was seinem ganzen Auftreten den großen Nachdruck lieh, das gänzliche Durchdrungenseyn von der theologischen Ueberzeugung.

Die glückliche Doppelbegabung mit wissenschaftlichem und praktischem Geist aber machte ihn ganz besonders geschickt zum Lehrer der praktischen Theologie und ihrer Zweige, sowie zum Vorsteher des homiletischen und katechetischen Institutes. Sein Vortrag dieser Lehren baute dem Einen durch seine wissenschaftliche Haltung eine Brücke des Vertrauens und der Liebe zu dem so begründeten Amte, und gewann den Andern bei vorherrschend praktischem Sinne für ein ernstes und gewissenhaftes Studium. Seine Entwürfe und Andeutungen für Predigt und Christenlehre, in welchen er so reich erschien, wie ihm selbst der Text für unerschöpflich galt, sind eine ergiebige, weit verbreitete Fundgrube zur Benützung und Nachahmung für Viele geworden. Noch mehr aber danken ihm ganze Geschlechter von Geistlichen die Art, wie sie das Wort durch ihn verkünden gelernt, nämlich eben das Texteswort selbst reden und seine Gliederung entfalten zu lassen, aber in dem strengen Maaße einer klaren Gedankenordnung. Der Saame, der in vielen unserer Gemeinden ausgestreut wird, ist zum guten Theil recht unmittelbar seine Saat. Wenn er aber schon in der Theorie keineswegs eine besondere Art der Predigtweise ausschließlich oder ängstlich bevorzugte, so wußte er vor Allem in der Leitung der Uebungen die besondere Begabung eines Jeden zu erkennen und ihn auf den ihm angemessensten Weg zu führen; in der mildesten und doch überzeugendsten Weise hat er so Vielen die Abwege, vor welchen eben sie besonders sich zu hüten hatten, gezeigt, und ihnen oft mit einem einzigen Winke das nahe gelegt, was sie zu geben und womit sie deßhalb sich selbst zu erfüllen haben. Evangelisch, wie seine eigene Predigtweise, war auch seine Erziehung zum Predigerberufe. Aber auch die Zucht tiefen Ernstes fehlte nicht; und wo unter dem Titel des Evangeliums

leere Reden gegeben, oder das lautere Wort verfälscht werden wollte, da ließ er nicht nach, bis er durch Erweckung des Predigergewissens das Verwerfliche oder auch auf rein dialektischem Wege die innere Haltlosigkeit solchen Thuns zur Erkenntniß gebracht hatte; er offenbarte dann wohl auch die ganze Energie der Entrüstung, welche ihm bei aller Milde und Versöhnlichkeit eben um des zartesten sittlichen Sinnes willen eigen seyn konnte. Vor Allem aber wußte er auf diesem Gebiete die Schüler selbst zu lebendigem Schaffen zu erwecken, indem sein Glaube, daß der Text selbst durch seines Inhaltes Fülle und seines Geistes Gewalt in dem Verkünder Gedanken der Auslegung und Anwendung zeugen müsse, unwiderstehlich auf den überging, der sich seiner Leitung hingab, und dabei die Schärfe in Bestimmung und Sonderung der Gedanken, die Leichtigkeit der Wendungen, die rasche Herstellung von Schlaglichtern ihre Anziehungskraft nicht verfehlen konnte. Auf das erste Erforderniß des Redners, einen lebendigen Stoff zu besitzen und klar zu beherrschen, weniger auf die rednerische Ausführung desselben, war all sein Arbeiten an den Schülern gerichtet. In der Darstellung selbst Muster der edelsten Einfachheit, gepaart mit dem größten Nachdruck, ersetzte er das, was ihm selbst im Vortrage nach seiner persönlichen Ausrüstung mangelte, durch den gebildeten Geschmack und feinen Takt, mit welchem er auch hier Anleitung zu geben wußte, und durch das Vorbild derjenigen Eigenschaft, welche auch die Form des geistlichen Redens allein zum gesegneten Mittel macht: der Würde der Haltung und der Innigkeit der Ueberzeugung. Der Strom der Rede floß ihm allerdings nicht rasch und leicht, aber immer „vollwichtig und volltönend“ und durch die Weihe des tiefsten Ernstes ergreifend. —

Um das Bild des Mannes zu vollenden, dürfen wir hier noch hinzufügen, wie sich seine eigenthümliche praktische Begabung auch sonst kundthat. Obwohl er nur eine sehr kurze Zeit im praktischen geistlichen Amt gedient hatte, so war er doch der Meister des Hirtenamtes, voll der Lebensweisheit, wie sie eben keine Erfahrung und Kunst, sondern nur der einfältige Geist des Evangeliums erzeugt. Aber damit verband sich ein weiter freier Sinn für alles Edle und Wahre, ein heller Lebensverstand und eine nicht blos intensiv weitreichende Weltkenntniß. In allen Gebieten des Lebens, die sich ihm erschlossen, zeichnete er sich durch sicheres und gewiegtes, gewissenhaftes und klares, charaktervolles und humanes Auftreten aus. So war er der vielgesuchte Berather Vieler in der Nähe und Ferne, in geistlichen vornämlich und in anderen Dingen. Er stand in einem lebendigen und einflußreichen Verkehre mit den Mitgliedern seiner Landes-Kirchenbehörde, war auch zweimal in kirchliche Vertrauenscommissionen (für die Liturgie 1840, für die Kirchenverfassung 1848) berufen. Dort gehörte er zu dem Theile der Commission, welcher den älteren Gebeten in ihrer reinen und strengen Form den Vorzug gab

und gegen alles willkürliche, der modernen Subjectivität huldigende Aendern ankämpfte. Hier aber war er besonders bemüht, den Charakter der lutherischen Kirche bezüglich des Bekenntnisses in strengerem Sinne zu wahren. In den Kreisen der akademischen Aemter wurde seiner Gewandtheit wie seinem Charakter von allen Seiten stets die entschiedenste Achtung und Anerkennung zu Theil. Hier, wie in der Leitung des theologischen Seminars, hat er die Manneseigenschaften der Besonnenheit und Entschiedenheit bewährt, und wenn jene sich bis zur Bedenklichkeit steigern konnte, so fehlte doch diese nie in ernsten Fragen von sittlicher oder religiöser Bedeutung. Wie er die Würde des Amtes mit der ansprechendsten Freundlichkeit und dem glücklichsten Takte zu verbinden wußte, das zeigten akademische Gelegenheitsreden und ähnliche Anlässe öffentlichen Auftretens. Eine unbeugsame Ehrenhaftigkeit und große persönliche Milde machten ihn in vielen Conflikten zum versöhnenden Elemente, in welchen er der Sachlage nach Partei gewesen wäre. Im unmittelbaren Verkehre war gewiß der erste und bleibende Eindruck, zumal bei der Jugend, der einer sittlich beherrschenden Persönlichkeit, die ihre Gewalt schon in dem tiefklaren Blicke des Auges offenbarte, und sich da nicht minder bewährte, wo er eine, in Zeiten schmerzlicher Erfahrung manchmal schwer zu überwindende, ernste Zurückhaltung beobachtete, wie da, wo er des edlen Gemüthes reiche Liebe in eingehender Geduld oder vertrauensvoller Offenheit walten ließ, welche letztere bei ihm mehr sittliche Errungenschaft als unmittelbare Naturgabe war. Keine Geschäftslast der vielseitigen und vielartigen Thätigkeit, und keine oft drückende Körperbeschwerde konnte ihn abhalten von den geringen Diensten im Reiche Gottes. Er wollte nicht auf der Höhe der Wissenschaft vom Worte sich abschließen; er legte auch nicht den größten Werth darauf, in den allgemeinen Angelegenheiten der Kirche eine gewichtige Stimme zu besitzen; die große Verantwortung derselben konnte seine Mäßigung fast zur Aengstlichkeit gestalten; er fand aber seine Lust im Antheile an Werken der rettenden Liebe, er ward gerne der Lehrer der Unmündigen, mit den Kindern kindlich; er fand Zeit, in Privaterbauungsstunden das Licht des göttlichen Wortes leuchten zu lassen. Und wenn Freunde zur Zeit seines Lebens den so viel belasteten Mann oft nicht auch noch mit diesem oder jenem beladen zu sehen wünschten, so haben sich doch Alle auch dieser Beweise eines von Herzen demüthigen und ächt geistlichen Sinnes gefreut, und mögen sich auch des Zeugnisses freuen, das er gerade hierin während der letzten Jahre über die Zeiten und seine Ansicht, wie wir ihnen zu begegnen haben, durch die That abgelegt hat. — Andererseits ist eben er selbst auch ein redender Beweis davon, daß es nicht eine einseitige, sich der Wissenschaft verschließende Lebens- und Herzensbildung ist, die den christlichen Theologen, ja überhaupt den Christen, macht. Viele nähere Freunde haben an ihm von Jahr zu Jahr immer mehr das ächte

Gepräge eines wiedergeborenen Christen gefunden; er ist wohl in der Schule des Lebens und Leidens weiter geführt worden; aber auch sein Lehrberuf ist gewiß nicht der geringste Weg dabei gewesen, und wir dürfen ihn ohne Bedenken zu denen rechnen, an welchen die Kraft des Wortes Gottes sich dahin erwiesen hat, daß jedes, auch das gelehrte Treiben desselben, und dieses wahrlich nicht am wenigsten, die Herzen sich vor ihm beugen lehren kann.

Dieß war der Mann, von dessen Geistesleben wir hier eine einzelne Frucht darbieten; möge dieselbe besser bezeugen, was er gewesen, als es unser flüchtiges Bild vermag. Wenn ihr hie und da die Glätte und ebenmäßige Rundung der streng wissenschaftlichen Arbeit fehlen sollte, so trägt sie doch eben damit die unverwischten Spuren von der Frische des persönlichen Lebens in der Sache; und dadurch mag sie zugleich die Selbstbezeugung des Verstorbenen seyn.

Stuttgart, im September 1853.

Vorwort

zu der zweiten Auflage.

Indem ich eine zweite Auflage dieses Buches der Oeffentlichkeit übergebe, habe ich meine Freude auszusprechen über die Theilnahme an demselben, welche sich in dem Verbrauche der ersteren innerhalb weniger Jahre bewiesen hat, und die Liebe des Verlegers zur Sache, welche ihn auch unter der Ungunst der letzten Zeiten nicht zögern ließ, diese zweite zu unternehmen.

Daß das Buch seinen guten Fortgang gehabt, obwohl es sein Urheber selbst nicht mehr vertreten kann, ist mir auf zwei Seiten erfreulich. Für's Erste, weil des Verewigten Wirksamkeit so sich nun auch noch im weiteren Kreise bewährt hat, wie früher unter den Schülern, die seiner mündlichen Lehre genossen. Auch mag dadurch dargethan sein, warum viele der Letzteren den Mann, der nach außen so wenig von sich hören ließ, so hoch hielten. Wer das, was dieses Buch zeigt, den Schülern bot, mit der Frische inneren Arbeitens, die sich auch an dem gedruckten Buchstaben erkennen läßt, mußte im Segen lehren. Es gibt dafür aber auch noch einen anderen Beweis, auf welchen ich die Sachkundigen nicht erst aufmerksam zu machen habe. Gerade in die Literatur der neutestamentlichen Theologie ist durch

Vermittlung von Schülern schon vor dem Erscheinen dieser Vorlesungen so Manches übergegangen, dessen erste Quelle hier gegeben ist, und die Art, wie dieß geschehen, beweist nur, welche Macht sein Lehren über einen großen Kreis von Schülern, unter denen Selbstständigkeit genug, ausgeübt hat. Aber eben auch dieß waren wir ihm schuldig: zu zeigen, woher wir geschöpft haben.

Fürs Zweite aber dürfen wir uns wohl freuen darüber, daß die Gegenwart noch Sinn hat für eine so ernste, schlichte, glaubenstreue, aber auch unbefangene und freimüthige Arbeit auf biblischem Gebiet, welche kein Suchen und Sammeln verschmäht, keiner Gegenrede vornehm ausweicht, keiner Parteifahne folgt, sich keiner Kirchlichkeit befleißigt, als der aus der Ueberzeugung von selbst fließenden, keine Erbaulichkeit anstrebt, als die der große heilige Stoff von selbst mit sich bringt, und endlich nicht tief seyn will durch Schwulst und Dunkelheit der Sprache. Möge die freundliche Aufnahme, die sie gefunden, ein gutes Zeichen seyn und bleiben.

Bei dieser zweiten Auflage kam die Frage: ob dieselbe irgend eine beträchtliche Veränderung bringen könne und solle. Die Vergleichung des bisherigen Textes mit den Quellen zeigte mir bald, daß ich aus den letzteren nichts Wesentliches nachholen konnte. Einen Augenblick hatte ich nun den Gedanken, das Buch auf meine Verantwortung weiter auszuarbeiten, indem ich, im strengen Anschlusse an das Gegebene, die Lücken ergänzt, Ungleichheiten ausgeglichen, sofort aber die Beziehung auf die neuere Literatur und ihre Leistungen einverflochten hätte. Der Versuch selbst überzeugte mich bald von der Schwierigkeit, ja der Unausführbarkeit dieser Absicht. Ich wäre überall in die Gefahr gekommen, den Grundstock des Buches zu verändern, oder doch wenigstens die Einheit des Gusses in demselben — und Niemand wird leugnen können, daß gerade die plastisch organisirende Gabe des Verfassers ihm einen besonderen Werth gibt — zu unterbrechen. Sogar die Beigabe von Literatur-Notizen bis auf die neueste Zeit nahm ich zurück, um nicht etwas Fremdartiges seinem Gedankengange anzuhängen.

So blieb mir nur übrig der Herstellung des Textes in derselben Weise der freieren Redaktion, welche mir die Beschaffenheit des Materiales schon das erstemal auferlegt hatte, neue Sorgfalt zu widmen, und hie und da Etwas zu ergänzen oder zu berichtigen, wo ich nur eine Zufälligkeit auszugleichen denken durfte. Auch Schreib- und Druckfehler, besonders in Zahlen, konnten gar Manche berichtigt werden; ich kann, was ich von solchen bei neuer Durchsicht der ersten Auflage gefunden, eben nur wieder mit der Schwierigkeit, die in den Quellen lag, einigermaßen entschuldigen. Die jetzt beigefügten Register mögen den Gebrauch des Buches auch erleichtern. Und es sollte im Ganzen die zweite Auflage doch eine Verbesserung merken lassen.

Zuletzt beklage ich es doch nicht, daß das Buch nun wiederum so ohne Rücksicht auf Vieles, was die letzten Jahre gebracht haben, dasteht. Ich will die Fortschritte, welche die exegetischen Wissenschaften, namentlich an Sorgfalt im Einzelnen gemacht haben, gewiß nicht bestreiten. Aber es dünkt mich, die Vertiefung der biblischen Wissenschaft schreite nicht im Verhältnisse mit dieser Einzelarbeit fort. Man untersucht viele untergeordnete Dinge mit Eifer, geht aber den großen geschichtlichen Aufgaben gerne aus dem Weg, oder verbirgt sich dieselben künstlich und absichtlich. Gerade dieß scheint mir ein Hauptvorzug dieses Buches zu seyn, daß es durchaus die Hauptfragen und die großen Gegensätze im Auge hat, und hiedurch das Ziel der Wahrheit verfolgt. Man kann über Schmids Lösung der Aufgaben, die er sich gestellt, verschieden urtheilen, aber das Verdienst bleibt ihm, daß er dieselben so scharf gestellt und so bestimmt ins Auge gefaßt hat. Wir haben keinen ebenbürtigen Versuch der Neutestamentlichen Theologie als einer historischen Wissenschaft mit dem Princip der organischen oder ich will lieber sagen der Entwicklung von innen heraus: wenn gleich in der Ausführung vielleicht dogmatische Gesichtspunkte ihm selbst unbewußt noch einen stärkeren Einfluß gehabt haben mögen, als es dem Programme nach sein sollte. Es ist eine offene Frage, ob es richtig ist, in dieser Disciplin ein historisches Element neben das doctrinelle in gleicher Berechtigung zu stellen. Aber anerkennen müssen wir, wie er eben dadurch Ernst machte der Entwicklung der Lehre als einer geschichtlichen ihre Grundlage zu geben. Der Entwurf für die Lehre Jesu ist vielleicht der am wenigsten befriedigende Theil und erweckt Zweifel, ob diese Lehre überhaupt so in systematischer Form dargestellt werden darf. Aber wir freuen uns des Muthes, der einer Lehre Jesu in ihrer besonderen geschichtlichen Erscheinung gewiß zu werden sucht, während andere in dogmatischer Bequemlichkeit diese höchste Aufgabe sich von vorneherein abschneiden. Man kann über die Gliederung der apostolischen Lehrbegriffe anderer Ansicht seyn. Sie ist vielleicht zu gebunden in schematischem Aufbau. Aber es ist ein aufrichtiges und geistvolles Bemühen, die lebendige Eigenthümlichkeit in diesem Kreise mit der Einheit der Wurzel zu vereinigen, wo so oft auch man jetzt wieder bemüht ist, zu verwischen und zu verwaschen.

So wie die Sachen stehen, dürfte Schmids Arbeit, obgleich vor einer Anzahl von Jahren entworfen, noch lange nicht veraltet sein, sondern den Mitarbeitern, die nach ihm gekommen sind, vorleuchten, um der Höhe der wissenschaftlichen Stellung willen, die er erreicht hat. Und wenn auch die Exegese im Einzelnen dieß und das besser verstehen lernt, so wird er ihr noch lange ebenbürtig bleiben durch die Reife und das Maaß seines Urtheiles, welches ihn weit über das Treiben befangener, streitender Auslegungen stellt, deren Gewaltsamkeiten auch leider noch nicht überwunden sind. Neben der biblischen Theologie als historischer Wissenschaft

hat ohne Zweifel auch noch eine biblische Dogmatik Raum, nenne sie sich nun so, oder wie bei Hofmann Schriftbeweis, oder wie sie will. Die Aufgaben sind so verschieden, daß sich beide Arbeiten neben einander vertragen sollten. Es wäre aber zu beklagen, wenn diese andere Wissenschaft, die nach zwei Seiten hin immer nur eine bedingte Selbstständigkeit hat, und nur dann eine Bürgschaft der Wahrheit besitzt, wenn sie sich auf eine tüchtige historische biblische Theologie stützt, bei den Zeitgenossen die Pflege der letzteren verdrängen wollte. Und wohin soll es mit evangelischen Principien kommen, wenn sogar dieser biblischen Dogmatik ihr Untersuchungs- und Sichtungs-Recht von übelverstandenem Eifer für die kirchliche Lehrüberlieferung bestritten wird!

Möge doch auch darin das Beispiel unseres Verewigten noch von wohlthätiger Wirkung sein, auf den wir uns um so eher berufen können, weil es vor Augen liegt, wie innig er mit dem symbolischen Glauben seiner Kirche verwachsen war, und mit welcher Ehrfurcht er denselben betrachtete. Aber das baut nicht auf, daß man diese Stellung künstlich pflegen und durch Abwehr aller Bewegung verwahren will. Sondern was auch die Kirche aufbauen hilft vom Boden der Wissenschaft aus, das sind solche die Erkenntniß fördernde Werke, die auf ihrer Stirne tragen, daß sie aus der Liebe zur Wahrheit geboren sind und daß die Wahrheitsmacht des göttlichen Wortes selbst den Forscher begeistert und gelenkt hat.

Stuttgart, im August 1859.

Der Herausgeber.

Inhalt.

II. Die Erlösung der Menschen.

III. Das Reich Gottes.

Zweiter Theil.

Das apostolische Zeitalter.

Einleitung.

Erste Abtheilung.

Das Leben der Apostel.

I. Das apostolische Leben.

II. Die Entwicklung der apostolischen Gemeinschaft.

III. Die äußere Bethätigung der apostolischen Gemeinde.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre der Apostel.

Erstes Hauptstück.

Die apostolische Lehre im Allgemeinen.

I. Die apostolische Lehre in ihrer Einheit.

II. Die apostolische Lehre in ihren Unterschieden.

Zweites Hauptstück.

Die einzelnen apostolischen Lehrbegriffe.

Erster Abschnitt.

Die erste Grundform der apostolischen Lehre, oder das Christenthum in seiner Einheit mit dem Alten Testamente.

I. Die apostolische Lehre nach Jakobus.

II. Die apostolische Lehre nach Petrus.

Zweiter Abschnitt.

Die zweite Grundform der apostolischen Lehre oder das Christenthum in seinem Unterschiede vom Alten Testamente.

I. Die apostolische Lehre nach Paulus.

II. Die apostolische Lehre nach Johannes.



Biblische Theologie

des

Neuen Testamentes.



Einleitung.

1. Die neutestamentliche Theologie.

§. 1.

Die biblische Theologie des neuen Testamentes ist die wissenschaftliche historisch-genetische Darstellung des in den Schriften des neuen Testamentes enthaltenen Christenthums; sie steht zur Exegese sowohl als zu der systematischen und kirchenhistorischen Theologie in dem Verhältnisse realer Verwandtschaft und Verschiedenheit zugleich, indem sie theils Resultat der ersteren und Spitze der ganzen exegetischen Theologie, theils Voraussetzung der systematischen und kirchenhistorischen Theologie ist. Als solcher kommt derselben ein hohes theils absolutes, theils relatives, unserer Zeit nach dem gegenwärtigen Stande der theologischen Wissenschaft eigenthümliches, Interesse zu. Durch ihren Begriff ist für ihre Behandlung die historische Methode vorgeschrieben, welche als solche das exegetische und historisch-kritische Verfahren, sowie vermöge des inneren Zusammenhangs des Gegenstandes, auch die systematische Darstellung ebenso wesentlich in sich schließt, als auf eigenthümliche Weise begrenzt. Die allmähliche Realisirung dieses Begriffes und dieser Methode zeigt die Geschichte unserer Wissenschaft.

1. Der Gegenstand ist die christliche Religion, wie sie in den Schriften des neuen Testaments ausgeprägt vorliegt. Daraus geht hervor, daß es sich um keinen anderen Inhalt der Bibel handelt, als um den christlich religiösen, und insbesondere die nicht religiösen oder nicht christlichen Ansichten, welche darin gelegentlich erwähnt sind, wie die jüdischen, nur hierher gehören, soferne sie in lehrreicher Beziehung zum Christenthum stehen.

Ebenso müssen wir die neutestamentliche Ausprägung des letzteren im Gegensatze gegen jede spätere als Gegenstand festhalten, außer sofern eben auch die letztere ein besonderes Licht auf jene wirft. Unsere Wissenschaft umfaßt Glaubens- und Sittenlehre des neuen Testaments, also das ganze neutestamentliche Christenthum. Eine historisch-genetische Darstellung nennen wir sie, soferne sie das Christenthum des neuen Testaments zunächst als geschichtlich gegebene Thatsache nimmt, als solche erforschen und in seinem allmählichen Entwicklungsgange darstellen will. Sie ist genetisch, weil sie den Stoff nicht blos in seiner Einheit auffaßt, sondern auch nach seiner Mannigfaltigkeit, als begriffen in dieser Entwicklung, die Unterschiede, sofern sie charakteristisch sind, nachweisen, aber auch soviel möglich erklären, ihr gegenseitiges Verhältniß darstellen und sie zur wesentlichen Einheit vermitteln will. Der Name der biblischen Theologie des Neuen Testaments ist also nicht präcis für den Begriff, weil er die Wissenschaft weder von der Exegese noch von der systematischen Theologie genug unterscheidet Allein wenn man sie statt dessen biblische Dogmatik nennen wollte, so ist einestheils hier die Verwechslung mit der systematischen Theologie noch näher gelegt, und anderntheils der Name zu enge, da sie nicht nur die Glaubenslehre befaßt.

Was das Verhältniß zu anderen Zweigen der Theologie anbelangt, so ist unsre Wissenschaft vor Allem ein Theil der biblischen Theologie überhaupt, welche sich in die alt- und neutestamentliche theilt, und mithin die Darstellung der in der ganzen Bibel niedergelegten Religion ist. Es ist aber bei dem großen äußerlichen und innerlichen Unterschiede dieser zwei wesentlich verschiedenen Entwicklungsstufen und Formen der biblischen Religion passender, beide gesondert darzustellen. Wird doch jede vereinigende Behandlung innerhalb ihrer Aufgabe immer wieder auf diese Absonderung hingeführt. In einem näheren Verhältnisse steht sie dann zunächst zur Exegese; wie diese hat sie es mit Erforschung der Schrift zu thun. Sie hat den in der Schrift niedergelegten Gedanken auf den Grund der biblischen Darstellung zu reproduciren. Aber sie ist die gesteigertste exegetische Funktion. Die Auslegung ist auf ihrer ersten Stufe, wenn sie aus einem einzelnen Lehrworte eine Lehre nachweist, als den Sinn dieses Wortes; sie hebt sich auf die zweite Stufe, wenn sie den Sinn und Inhalt ganzer Bücher und Abschnitte ermittelt oder aus mehreren Lehrstellen, welche denselben Gegenstand behandeln, durch Vergleichen und In-Eins-Schauen die bestimmten Begriffe und Lehrsätze entwickelt; sie erhebt sich auf ihre dritte Stufe, wenn sie aus einer Totalität von Lehrreden oder Lehrschriften, in welchen die verwandten Stellen zusammengenommen und — geschaut werden, bestimmte Begriffe und Lehrsätze ermittelt, aber sich nicht mit einzelnen Begriffen und Sätzen begnügt, sondern ein Ganzes von Lehrgedanken,

Begriffen und Sätzen heraushebt, ihre Einheit sowohl als Mannigfaltigkeit in einem lebensvollen Lehr-Ganzen darstellt und die Gedankensysteme als unterschiedene in ihrer organischen Stufenfolge aufzeigt; dieß thut eben die biblische Theologie. Die ihres Berufs sich bewußte exegetische Theologie wird durch denselben unaufhaltsam bis zu dieser Spitze vorwärts getrieben und muß sich in diesem Resultate zusammenfassen. Ebenso steht nun unsere Wissenschaft in einem etwas andern Zusammenhange mit der systematischen Theologie. Man hat unter biblischer Theologie häufig nichts anderes verstanden als eine bestimmte Art von Dogmatik, nämlich die abgesehen von der kirchlichen Lehrentwicklung zunächst nur auf das Neue Testament sich gründende. Allein so sehr dieselbe die Aufgabe hat, den Stoff systematisch zusammenzufassen, so wesentlich unterscheidet sie sich doch von jener Dogmatik durch ihren geschichtlichen Charakter. Noch ferner steht ihr die kirchliche, die spekulative oder deskriptive Dogmatik. Aber sie ist mit der Dogmatik und aller systematischen Theologie verwandt, sofern diese sich auf das neutestamentliche Christenthum stützt, und die Frage zur Voraussetzung hat: was denn dieses sey? — Der historische Charakter unserer Wissenschaft setzt sie in ein Verwandtschaftsverhältniß zur geschichtlichen Theologie überhaupt; aber sie unterscheidet sich von der Kirchengeschichte, weil ihr Gegenstand die Gründung der Kirche ist, und das Normirende für die ganze Folgezeit; dieß ist ein tieferer Unterschied als der des Ruhenden und der flüssigen Entwicklung in ihrer Breite. Allerdings hat die ganze Geschichte hier ihren Ausgangspunkt, aber der Unterschied ist ein wesentlicher, so sehr daß die biblische Theologie einen höhern Werth für die systematische als für die geschichtliche Theologie hat; so auf protestantischem Standpunkte.

2. Das absolute Interesse unserer Wissenschaft liegt in ihrer Stellung im Organismus der theologischen Wissenschaften. Dieß absolute Interesse ist aber durch die Zeitverhältnisse und Bedürfnisse eigenthümlich gesteigert, und zwar in mehrfacher Hinsicht, in historisch-kritischer und in dogmatischer. Soll die lebendige Entwicklung des Christenthumes begriffen werden, so muß vor Allem der lebendige Keim richtig erkannt, das heißt das Urchristenthum geschichtlich erforscht seyn. Je schwieriger dieß durch die kritischen Fragen geworden ist, desto wichtiger muß die genetische Darstellung des Inhaltes der Urkunden, insbesondere der Lehrbegriffe werden. Sie greift selbst in die kritischen Aufgaben des Neuen Testaments auf's Tiefste ein. So in der Evangelienfrage. Es ist insbesondere durch Strauß die Aufmerksamkeit vornehmlich auf den äußerlich geschichtlichen Inhalt der Evangelien von Neuem gelenkt worden, und eine Reihe von Jahren hat der Kampf um diese Seite gedauert. So wird es gut seyn, auch von Seite des doktrinären Elementes und Ideengehaltes der Evangelien die kritische

Frage zu beleuchten, und dadurch eben, daß dieses Element vorzugsweise in Erwägung gezogen wird, wohl wieder etwas mehr Ruhe und Unbefangenheit herbeizuführen. Durch eine Entwicklung der Lehre Jesu werden wir uns sofort ein Urtheil bilden können für's Erste über das Verhältniß der Lehre Jesu bei den Synoptikern und bei Johannes, wie groß oder klein der Unterschied zwischen beiden Darstellungen sey; für's Zweite über das Verhältniß der von den Evangelisten Jesu zugeschriebenen Lehre zu dem, was uns aus den übrigen neutestamentlichen Schriften als apostolische Lehre bekannt ist. Das Ergebniß wird also auch einen Beitrag darbieten zur Lösung der Frage, ob jene von den Evangelisten überlieferte Lehre Jesu sich wirklich zu der Apostellehre, wie sie in den übrigen neutestamentlichen Schriften enthalten ist, verhält wie das Fundament zum aufgeführten Gebäude, oder ob beide keinen solchen Unterschied zeigen und mithin es wahrscheinlich sey, daß, was die Evangelisten Jesu selbst als Lehre zuschreiben, eigentlich nichts Anderes sey, als Lehre der Apostel. Wir werden in Beziehung auf beide Fragen zu bemerkenswerthen Resultaten kommen. Es wird sich in letzterer Absicht zeigen: was uns als Lehre Jesu gegeben ist, ist in der That von der Art, daß es Fundament und Wurzel ist, während die apostolische Lehre in den übrigen neutestamentlichen Schriften offenbar abgeleitet ist und eine weitere Entwicklung davon enthält; in den Lehrreden Jesu haben wir den prägnanten Keim und Kern, die Wurzel, die einfache aber feste Grundlage, in der apostolischen Lehre, wie die übrigen neutestamentlichen Schriften sie geben, haben wir die Sprossen und Zweige, die aus dem Keime erwachsene Pflanze; wir haben das aufgeführte Gebäude, das auf jener einfachen, aber festen Grundlage ruht. So lebendig und lebenskräftig die apostolische Lehre erscheint, so original, so prägnant, so die Ausprägung in der allerersten Form darstellend erscheinen die Lehrreden des Herrn in den Evangelien und beide, die apostolische Lehre ebensosehr ihren weiter entwickelten Verhältnissen angemessen, als die Lehrreden des Herrn den Verhältnissen seines persönlichen Lebens entsprechend. Was aber jenes Verhältniß zwischen Johannes und den Synoptikern betrifft, so wird sich uns zeigen: wie ungeachtet alles Unterschiedes im Wesentlichen die Einheit in der Tiefe ruht, wenn man nur sich nicht durch die Form täuschen läßt; und diese Form erklärt sich in ihrer Mannigfaltigkeit auch wieder von selbst.

Auch der Darstellung der Apostellehre kommt bei diesem Wechselverhältnisse der biblischen Theologie und der Kritik, welche letztere die Resultate der ersteren um so höher anschlagen muß, je mehr sie sich selbst auf innere Gründe stützt, eine große Bedeutung in dieser Rücksicht zu. Die moderne Kritik hat nur vier paulinische Briefe als ächt anerkannt, hauptsächlich aus dem Grunde, weil die jüngeren paulinischen Briefe mit den

älteren doctrinell nicht übereinstimmen. Die neutestamentliche Theologie wird daher in den Punkten, wo es darauf ankommt, die Lehre der älteren und der jüngeren auseinanderhalten und vergleichen. Aber eben deßwegen wird dieser Theil der neutestamentlichen Theologie einen wichtigen Beitrag zur Entscheidung über die Aechtheit der jüngeren Briefe geben. Man hat ferner die beiden petrinischen Briefe angefochten und sie dargestellt als eine Nachahmung des Paulus, durch welche die späteren Petriner davon überredet werden sollten, daß Petrus mit Paulus übereinstimme. Wir werden nun sehen, ob die Lehren dieser Briefe, namentlich des ersten, nur ein Aggregat von paulinischen und judaistischen Elementen seyen, ob nicht vielmehr ein selbstständiger Lehrbegriff darin enthalten sey. In derselben Weise ist auch der Lehrgehalt des Jakobusbriefs von großer Wichtigkeit.

Das Interesse unserer Wissenschaft in Absicht auf die systematische Theologie aber ist auf eine eigenthümliche Weise gesteigert durch das Bedürfniß eines Schriftgebrauches im höheren Sinne, wie es sich durch die Entwicklung der systematischen Theologie überhaupt und insbesondere gegenüber der starken Ausbildung des idealen oder spekulativen Elementes derselben herausgestellt hat. Die systematische Theologie in verschiedenen Zeiten hat sich freilich diese Aufgabe ihrer Selbstzurückbeziehung auf die heilige Schrift, und namentlich das Lehrwort des Herrn im Neuen Testament sehr leicht gemacht, theils, wenn man es gleichsam voraussetzen zu dürfen glaubte, daß man die Identität dessen, was man als theologisches System gab, mit dem Neuen Testament, namentlich mit dem Lehrwort des Herrn anerkenne, anderntheils, wenn man auch sehr wenig Gewicht darauf legte, ob der Inhalt der systematischen Theologie als einstimmend mit der Schrift erkannt werde oder nicht, und eben daher die Wahrheit, welche man in der systematischen Theologie aufstellen zu können oder zu müssen glaubte, anderswoher zu schöpfen sich bewußt war, als aus der Schrift; so kam es, daß die exegetische Funktion der systematischen Theologie oft sehr unbefriedigend vollzogen wurde. So in den meisten Bearbeitungen auch in der neueren Zeit, hier eben namentlich auf der spekulativen Seite, wo man das System der Theologie als spekulativ gab, mit einigen Citaten aus der Schrift; aber selbst wo man sich bemühte um die exegetische Funktion der systematischen Theologie, stieß man um so mehr auf Schwierigkeit; es ist in derselben so vielerlei zu berücksichtigen; der Stoff ist so mannigfaltig als historisch-exegetischer Stoff, daß es, wenn nicht die wissenschaftliche Darstellung zu sehr ausgedehnt werden sollte, häufig als eine Nothwendigkeit erschien, die exegetische Funktion möglichst zu beschränken.

Bei aller solchen Behandlungsweise gewinnt aber die systematische Theologie nicht, sie muß, insbesondere als Glaubenslehre, sich nothwendig

und wesentlich beziehen auf das in den heiligen Schriften des Neuen Testaments niedergelegte Christenthum, sie muß sich ihren Stoff aus dieser Erkenntnißquelle schöpfen und, wie sich auch ihre wissenschaftliche Form gestalte, die Identität ihrer Lehre mit dem biblischen Christenthume nachweisen. Hier allein liegt die göttliche Offenbarung, das Christenthum selbst in seiner originalen Geistesreinheit und Tiefe vor, in urkundlicher Bezeugung und mit Beweisung des Geistes und der Kraft, so daß alle befriedigende Bearbeitung und Gestaltung und alle wahrhafte Reform und Neugestaltung der systematischen Theologie von der heiligen Schrift ausgehen muß, nicht im Buchstabenwesen, aber desto gewisser im Geisteswesen, das sich auch im Buchstaben der Schrift fixirt hat. Muß die systematische Theologie sich in Abweichung von dieser Quelle erkennen, so ist eben damit zweifelhaft, ob das, was sie gibt, irgend Christenthum sey. Eben deßwegen hat sich immer mehr das Bedürfniß herausgestellt, daß die exegetische Funktion der systematischen Theologie gehörig vorbereitet sey auf exegetischem Boden. Diese exegetische Bearbeitung der heiligen Schriften des Alten und Neuen, insbesondere des Neuen Testaments und hier namentlich des vom Herrn selbst überlieferten Lehrworts, wie sie als Vorbereitung zu der exegetischen Funktion der systematischen Theologie zu wünschen ist, beschränkt sich nicht auf die Einzel-Exegese, auf die biblischen Commentare, sondern sie erstreckt sich wesentlich auf die Ermittlung ganzer biblischer Gedankensysteme, wie sie uns im Neuen Testamente vorliegen, einmal als Lehre Jesu in seinen Lehrreden, dann als Lehre der verschiedenen Apostel in den Briefen oder andern apostolischen Schriften, und diese Gedankensysteme sind so zu ermitteln, daß einmal von allen zusammengehörigen Schriften und Darstellungen jeder einzelne Begriff und Lehrsatz durch zusammenschauende Behandlung für sich ermittelt wird, und wiederum ihr organischer Zusammenhang; aber auch damit ist es noch nicht genug, sondern es ist wichtig, nun auch das wechselseitige Verhältniß dieser verschiedenen Gedankensysteme auszumitteln, als ein Verhältniß der wesentlichen Uebereinstimmung sowohl als auch von einer gewissen Verschiedenheit, wodurch sich die charakteristische Eigenthümlichkeit der Urheber dieser Gedankensysteme in's Licht setzt, so daß eine und dieselbe Wahrheit, ein und derselbe Begriff in dem einen von dieser, in dem andern von jener Seite ausgeführt, in dem einen in dieser in dem andern in einer anderen Verbindung mit anderen Begriffen und Lehren, in dem einen in dieser, im andern in einer anderen Zusammenordnung sich vorfindet. Das gibt dem in den heiligen Schriften niedergelegten Christenthum eben seine Vielseitigkeit und Lebendigkeit, wodurch wieder ein eigenthümliches Maß von Fruchtbarkeit bedingt ist. Aber diese Ermittlung und Erforschung kann natürlich schlechthin nicht auf dem Gebiete der systematischen Theologie vorgenommen werden; sie gehört für die exe-

getische Theologie und ist Aufgabe für deren Spitze, für die biblische Theologie des Alten und Neuen Testaments. Das Produkt aber soll vorausgesetzt werden dürfen, wenn man zur systematischen Theologie kommt, die systematische Behandlung der heiligen Schrift, kurz der systematische Schriftgebrauch wird erst recht vermittelt durch diese Funktion der biblischen Theologie Alten und Neuen Testaments. Die neutestamentliche Theologie vermittelt bei der Mannigfaltigkeit der Schriften des Neuen Testaments erst den Gebrauch desselben als einer einheitlichen Urkunde göttlicher Offenbarung; sie vermittelt erst die verschiedenen Gedankensysteme nach ihrer Einheit und Mannigfaltigkeit, und zeigt, wie das Ganze eine einheitliche Urkunde des göttlichen Wortes darstelle, nicht eine unterschiedslose Einheit, aber den Einklang des Unterschieds, eine durch organische Ineinanderfügung der Unterschiede harmonische, reich in sich gegliederte Einheit. Also eben wo diese Funktion der neutestamentlichen Theologie vorangeht, da steht erst der Gebrauch der heiligen Schrift offen, wie er der systematischen Theologie Bedürfniß geworden ist. Wir müssen an die exegetische Funktion der letzteren oder, wenn wir so wollen, an die exegetische Beweisführung der Dogmatik und Moral Anforderungen machen, die das frühere Maß sehr übersteigen, und welchen man nur entsprechen kann, wenn die gehörigen Vorbereitungen auf dem Gebiete der neutestamentlichen Theologie schon gegeben sind. Dazu kommt aber ferner, daß, je mehr von der einen Seite jetzt das ideale oder spekulative Element in der systematischen Theologie in den Vordergrund gestellt wird, es desto mehr gilt, das andere, das biblisch-geschichtliche Element durch einen solchen großartigeren Schriftgebrauch zu heben.

Schon Schleiermacher, von welchem wir doch werden sagen müssen, daß die exegetische Funktion seiner Dogmatik weit nicht den gerechten Anforderungen entspricht, hat in seiner Glaubenslehre I, §. 27. eine, wenn man sie richtig versteht, sehr wohl begründete Forderung aufgestellt, „daß in der Dogmatik sich immer mehr ein in's Große gehender Schrift„gebrauch entwickeln sollte, wobei man es nicht auf einzelne aus dem Zu„sammenhang gerissene Stellen anlegte, sondern auf größere besonders „fruchtbare Abschnitte Rücksicht nähme, um so in dem Gedankengange der „heiligen Schriftsteller dieselben Combinationen nachzuweisen, auf denen „auch die dogmatischen Resultate beruhen, eine Anwendung, die in dem „Lehrgebäude selbst nur angedeutet werden könne." Hierin liegt bestimmt eine Wahrheit, nur muß man sich hüten, diesen in's Große gehenden Schriftgebrauch nicht so zu verstehen, als ob man nur die heiligen Schriften in Bausch und Bogen für die systematische Theologie werde anzuwenden haben, so daß man ungefähr den nämlichen Stoff erhalte. Sondern wir müssen sehr genau seyn. Die größte Genauigkeit aber wird in

Erfassung des biblischen Christenthums dadurch erzielt, daß man die biblischen Aussprüche in ihrem lebendigen Zusammenhang nimmt: dies aber setzt voraus, daß was man im Lehrgebäude haben soll, um es hier auf vollständige Weise zu gewinnen, durch eine außerhalb der systematischen Theologie vollzogene Erforschung und Darstellung vermittelt werde.

3. Eben aber damit nun unsere Wissenschaft ihrer Aufgabe und ihrem hohen Interesse genüge, so muß sie streng an der historischen Methode, welche sich aus ihrem Begriffe ergibt, festhalten und zwar insbesondere im Gegensatze zu jeder dogmatischen Behandlung. Daß diese hier längere Zeit üblich war, erklärt sich aus dem Ursprunge der Disciplin als einer Hilfswissenschaft für die Dogmatik. Es erklärt sich aber auch aus der dogmatischen Auffassung ihres Begriffes. Man ging aus von dem Begriff der Schrift als eines göttlichen Buches und Werkes des heiligen Geistes und streng einheitlichen codex der göttlichen Offenbarung; so mußte denn auch die biblische Theologie dogmatisch, nicht historisch bearbeitet werden. Daß ein dogmatischer Begriff der heiligen Schrift in der christlichen Theologie bestehen muß, kann keinem Zweifel unterliegen, aber er bildet nur die eine Seite; die andere Seite ist, daß die Schrift durch Menschen verfaßt ist, unter bestimmten geschichtlichen Verhältnissen, und daher auch aufzufassen ist als eine zeitliche Erscheinung, nicht als absolute Einheit, sondern Einheit eines Mannigfaltigen in geschichtlicher Entwicklung. Es ist ein Irrthum, daß sich diese beiden Seiten widersprechen, vielmehr wird die genaue Verfolgung je des einen Begriffs auf den andern führen; aber diese Einheit zu begreifen ist Sache der Dogmatik. Der dogmatische Begriff selbst aber kann nur gewinnen dadurch, daß hier von der rein historischen Betrachtung ausgegangen wird, von der Schrift als einem Buche wie andere Bücher, dessen Inhalt auf kritisch-exegetischem Wege zu ermitteln ist. Die historische Methode darf sich aber allerdings nicht an den Begriff des faktisch Gegebenen nur halten, Geschichte ist Lebensentfaltung, in welcher sich eine Einheit in Besonderheiten auseinanderlegt und einen gewissen regelmäßigen Verlauf darstellt. So wird die neutestamentliche Theologie die Aufgabe haben, den organischen Zusammenhang der neutestamentlichen Lehre zu entwickeln. Ferner, insoferne alle Geschichte durch Vergleichung ihres Gegenstandes mit anderen analogen Thatsachen gewinnt, so wird sich auch unsere Wissenschaft dieses Geschäftes nicht entschlagen können und es insbesondere an der Parallele des Alten Testaments zu üben haben. Auch die Beziehung auf die Idee der Religion darf sie nicht versäumen, nur ohne sich dadurch den historischen Gesichtspunkt verrücken und ihre genetische Methode in spekulative Deduktion oder wieder in dogmatisches Verfahren verwandeln zu lassen. Ihre Systematik muß bis in die einzelnen Eintheilungen aus dem Stoffe selbst kommen, aus

der Gliederung, welche demselben in seinem geschichtlichen Charakter inwohnt; aber so wenig eben um des historischen Charakters willen Alles in Eine Masse zusammengeschmolzen werden darf, so wenig kann eine blos äußerliche Nebeneinanderstellung genügen. Eben weil der Gegenstand das Christenthum selbst ist, so kann es sich auch nicht um eine Abhandlung in historisch-äußerlichem Sinne handeln, wobei man blos von den Personen oder von den Schriften ausginge und etwa danach eintheilte. Der Gegenstand sind nicht die Individualitäten, sondern das Leben in ihnen, es ist nicht die heilige Schrift, sondern die in derselben enthaltene Religion. Es wird daher die Eintheilung nach Personen sich nur richten sofern sie Gestalten dieses Lebens darstellen; sie wird wohl nach Zeitabschnitten geschehen müssen, ohne doch darum eine rein chronologische zu seyn, sondern die Abschnitte werden Entwicklungsstufen seyn müssen, und zwar solche, welche nicht von außen hereingetragen werden, durch irgend eine vorbestimmte Auffassung des Gegenstandes, sondern welche im Neuen Testament selbst liegen und sich aus ihm zweifellos nachweisen lassen. Eben als geschichtliche Erscheinung soll es behandelt und darauf angesehen werden, wie es sich selbst gibt. Apologetische, polemische und andere Tendenzen bei der Behandlung des Gegenstandes mögen ihr Recht an sich haben; gedient wird ihnen auf die rechte Weise nur werden, wenn sie das historische Verfahren selbst nicht schwächen.*)

2. Das neutestamentliche Christenthum.

§. 2.

Im Neuen Testamente stellt sich das Christenthum dar als neue Religion, welche mit den vorchristlichen Religionen, der alttestamentlichen sowohl, als der außertestamentlichen im Verhältnisse steht, und zwar in dem des Gegensatzes und der Verwandtschaft zugleich, näher, was wenigstens die außertestamentliche betrifft, vorherrschend im Verhältnisse des Gegensatzes, als die Eine vollkommene Religion, als die Wahrheit. Aber diese neue und vollkommene Religion ist zunächst nicht Lehre, sondern vor Allem Thatsache und Leben, und erst in Folge davon theils Lehre, theils Stiftung, insbesondere gestiftete Gemeinschaft. Die Thatsache ist das Leben aus Gott, die Eine vollendende und die Menschheit

---

*) Vgl. über das Interesse und den Stand der biblischen Theologie des Neuen Testamentes in unserer Zeit, in der Tübinger Zeitschrift für Theologie. 1838. 4. Heft.

erlösende Offenbarung Gottes. Und durch diese Auffassung ist auch der Entwicklungsgang der neutestamentlichen Theologie dahin gegeben, daß sie sich zunächst in ein messianisches und ein apostolisches Zeitalter gliedert, und es dann in jedem derselben theils mit dem Leben, theils mit der Lehre zu thun hat.

1. Es sind die Schriften des Neuen Testamentes, welche wir als die geschichtlichen Erkenntnißquellen des Urchristenthums betrachten. Das Christenthum wird in unserer Disciplin als geschichtlich aufgetretene Religion betrachtet, aber nicht nach dem ganzen Verlaufe seiner geschichtlichen Entwicklung, sondern nur wie dieselbe innerhalb der neutestamentlichen Schriften sich selbst darstellt; denn das Neue Testament gilt uns als der Complex der ältesten Denkmäler des Christenthums, in welchen dasselbe in seiner frühesten Gestalt erscheint. Was die neutestamentlichen Schriften seyen, das soll hier als Ergebniß der Einleitungswissenschaft vorausgesetzt werden. Allein bei dem Stande dieser Wissenschaft ist es fast unmöglich, Etwas als allgemein geltendes Ergebniß derselben anzusehen. Nur etwa die vier ersten paulinischen Briefe dürfen noch immer als unbestritten in ihrer Aechtheit angenommen werden. Wir können demnach eben Nichts fordern, als die Anerkennung, daß jene Schriften die ältesten Denkmäler der christlichen Religion seyen. In jedem Falle stellen sie dieselbe in einer Kraft und Geistesfülle dar, welche die Vermuthung begünstigt, daß sie von den begabtesten unter den alten Zeugen des Christenthums herrühren. Wenn man so bereit ist, sie in das zweite Jahrhundert herabzurücken, so bleibt doch die Frage: wo sind die Männer, denen wir diesen Geist zuschreiben könnten? Sind etwa die Schriften der apostolischen Väter der Art, daß sie zu solcher Vermuthung einladen würden? Aber selbst wenn wir den Rahmen bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts für ihren Ursprung erweitern lassen, so bleiben sie doch immer die ältesten Monumente, welche auf uns gekommen sind. Andererseits wenn auch nur jene vier paulinischen Briefe sicher wären, so hätten wir an ihnen einen vollgenügenden Prüfstein zur Erforschung dessen, was apostolisch ist. Und so reicht dies Wenige schon hin, daß wir auf dieser Grundlage mit Freudigkeit an die Erforschung des ältesten Christenthums gehen könnten. Freilich führt schon die Anerkennung jener vier Briefe die Einleitungswissenschaft gewiß nothwendig weiter.

2. Als neue Religion tritt das Christenthum allen früheren gegenüber schon nach dem Worte von der Fülle der Zeiten, Gal. 4, 4. Ephes. 1, 10. Nach der letzteren Stelle faßt Christus alles, was zuvor in zersplitterter Mannigfaltigkeit befangen ist, zusammen. Daß das Christenthum in einem positiven Zusammenhang mit dem Alten Testamente steht,

bedarf keines besonderen Beweises; es wird sich in den einzelnen Lehrbegriffen zeigen, daß und in welchem Sinne es überall als Erfüllung des Alten Testaments aufgefaßt worden ist. Dagegen scheint das Verhältniß zu der außertestamentlichen Religion zunächst nur das des Widerspruchs zu seyn. So wenn Christus, Matth. 6, 7. 8. 32., das christliche Leben und Streben dem heidnischen und zwar in Begründung auf einen ganz verschiedenen Gottesbegriff entgegensetzt, oder wenn er die religiöse Gemeinschaft mit den Heiden verneint, Matth. 18, 17. 15, 24. Auch seine Ansicht über das Samariterthum, Joh. 4, 22., schließt ein solches Urtheil über das Heidenthum ein. Nicht minder drückt sich dieser Gegensatz in apostolischen Aussprüchen aus wie Ephes. 2, 3. Gal. 4, 8. vgl. 1 Pet. 4, 3., auch in den apostolischen Reden der Apostelgeschichte, welche von der Finsterniß (26, 18.), den Zeiten der Unwissenheit (17, 30.) oder milder den eigenen Wegen (14, 16.) des Heidenthums sprechen. Wie aber das Christenthum auch auf der anderen Seite sich überall in Gegensatz zu dem Kindheitszustande Gal. 4, 3. 9. Col. 2, 8., ja dem Fluche Gal. 3, 13. vgl. 2 Cor. 3, 9, dem tödtenden Buchstaben 2 Cor. 3, 6 f. der Gesetzesreligion stellt, so ist ebensowenig zu übersehen, daß die Empfänglichkeit für das Heil den Heiden so gewiß als den Juden zugetraut wird. So Matth. 28, 19. Luk. 24, 47. Col. 1, 23. Gal. 2, 7—9. Röm. 11, 13. Eph. 3, 1. Jesus erkennt dieselbe nicht nur an: Matth. 15, 28. (vgl. V. 24.) Luk. 7, 9, sondern er kündigt auch die künftige Theilnahme der Heiden als große Thatsache an, Matth. 8, 10 ff. Joh. 10, 16. Auch entwickelte sich die apostolische Ansicht frühzeitig dahin, daß die Heiden nicht erst durch das Judenthum hindurchgeführt werden müßten, Apostelg. 15, 6—11. 10, 44—48. Und bald genug erprobten sie diese Empfänglichkeit im Verlaufe der Geschichte als Thatsache. Aus diesem Verhältniß der Empfänglichkeit aber ergibt sich wenigstens als neutestamentliche Anschauung so viel, daß die religiöse Anlage unter dem Einflusse des Heidenthums nicht absolut zerstört, daß also auch in demselben nicht absoluter Irrthum zu suchen ist. Es frägt sich nun, ob dies innerhalb des Neuen Testaments zum Bewußtseyn gekommen ist. Bei Jesus finden wir nur Berührung mit Heiden, welche Wunderhilfe von ihm erhielten. Nur wenn, Joh. 12, 20 ff., die Hellenen wirklich Heiden sind, die an dem Feste in der Art von Proselyten des Thors Theil nahmen, fand hier eine Berührung von allgemeinerem Charakter statt. Aber indem er sie auf die Zukunft verweist, so ergibt sich auch hier für sein Bewußtseyn nur, daß er sie für künftig in den Bereich seiner Religion zog. Der Apostel Paulus aber erklärt sich näher über jenes positive Verhältniß; er findet bei den Heiden positive Anknüpfungspunkte; deßwegen kann er auch in ihre Weise eingehen, 1 Cor. 9, 19—22. Er schildert die

religiöse und sittliche Anlage der Heiden im Römerbrief, an diese Anlage und ihr Suchen, ja selbst an den Ausspruch eines Dichters aus ihnen knüpft er in Athen auf dem Areopag an, und auf dieser Anerkennung beruht die Richtung seiner apostolischen Thätigkeit. Er wendet sich an ihr Gewissen (Röm. 2). Darum verweist er sie auf dem Areopag auf das künftige Gericht. Aber bei allem dem bleibt die christliche Religion durch das ganze Neue Testament hindurch die alleinige, allein vollkommene und wahre, Joh. 8, 32. 17, 14. 17. 1 Joh. 1, 2. Gal. 3, 1. 2 Joh. 1. Eph. 1, 13. Col. 1, 5. 6. 2 Thess. 2, 10 ff. 1 Pet. 2, 6. Ihr gegenüber sind sonst überall blos arme Anfangsgründe (ϛοιχεια), Gal. 4, 9. Col. 2, 8. 20., und unter diesen ist auch die alttestamentliche Religion mitbegriffen.

3. Allerdings ist das Christenthum nie blos Lehre, aber es ist doch von Anfang an Lehre. Nur in den niedrigen Formen stellt sich die Religion mehr blos als Gefühls- und Phantasie-Ausdruck dar im Symbol und Mythus. Schon das Alte Testament hat einen viel mehr didaktischen Charakter als die heidnischen Religionen, noch mehr das Christenthum, zu dessen Charakter es gehört, daß es eine zusammenhängende begriffliche Erkenntniß erzeugt und gestaltet hat. Daß aber alle spätere (scholastische und rationalistische) Auffassung, welche nur Lehre in ihm fand, einseitig ist, beweist eben die neutestamentliche Verkündigung. Das Wort ist hier durchaus Erläuterung einer Thatsache, der Thatsache, daß das Reich Gottes herbeigekommen, der Erlöser erschienen sey, daß er sein Werk vollbracht habe und sein Geist ausgegossen sey über seine Glaubigen. Nichts konnte deßhalb verkehrter seyn als die rationalistische Unterscheidung der Religion Jesu und der Religionslehre von Jesus. Jesus selbst lehrt, aber seine ganze reichhaltige Lehre ist nichts als Verkündigung seiner selbst, als des erschienenen Christus. Alles Andere darin ist nur Vorbereitung, Erläuterung, Anwendung des Einen. Daß sich im Johanneischen Evangelium alle Lehre auf seine Person bezieht, ist offenbar; aber auch in den drei andern ist diese Person Mittelpunkt und Grundlage der ganzen neuen Religion; ihn sollen wir bekennen, Matth. 10, 32., und seinetwegen leiden, Matth. 5, 11. So ist auch hier das eigentlich das Christenthum Constituirende eine der Verkündigung zu Grunde liegende Thatsache, thatsächlich erschienenes Leben. Auf dieselbe Thatsache, insbesondere auf die Wendepunkte des Lebens Jesu, bezieht sich die ganze apostolische Lehre. Für sie kommt aber noch eine weitere thatsächliche Grundlage hinzu, die Mittheilung des heiligen Geistes und das darauf gegründete Leben der Gemeinde als der an Jesum glaubenden. Diese beiden Hauptthatsachen sind nunmehr Grundlage und Voraussetzung aller apostolischen Lehrentwicklung. Nehmen wir sie hinweg, so steht die neutestamentliche Lehre

ohne Fundament, ohne Lebenskraft da, eine in sich selbst verwelkende Pflanze. Ganz auf dasselbe Ergebniß führt uns schon die einfache Ansicht der neutestamentlichen Schriften. Sie sind theils geschichtlich, theils Lehrschriften. Die geschichtlichen Schriften sind in den Kanon gekommen, weil die Christen als das Primitive ihres Glaubens die geschichtliche Erscheinung des Messias von Nazareth, das geschichtliche Hervortreten und Sichgestalten des von ihm ausgehenden auf der Mittheilung seines Geistes beruhenden Lebens ansehen. Erst in Folge jener Thatsache nun stellt sich das Christenthum einerseits als Lehre und andererseits als gestiftete Gemeinschaft dar. Die Lehre ist wesentliches Element, denn die Thatsache muß verkündet werden. Sie ist aber nichts Anderes als die letztere, wie sie in das Bewußtseyn getreten ist. Die Lehre Jesu ist deßwegen Darlegung seines Selbstbewußtseyns und ebenso die apostolische Lehre Darlegung des Bewußtseyns von dem sich stufenweise in der Gemeinschaft entwickelnden Leben.

Das thatsächliche Leben, welches das Christenthum konstituirt, erscheint im Neuen Testament als Leben aus Gott. Das Leben Jesu beruht darauf, daß er im Vater ist und der Vater in ihm, daß die Fülle der Gottheit in ihm leibhaftig wohnt und von ihm ausströmt. Das Leben der Glaubigen ist aus Gott gezeugt, beruht auf einer Geburt aus dem Geiste, der Erweckung des Menschen durch das Wort der Wahrheit. Darum hat auch das Wort, welches dieses thatsächliche Leben verkündigt, die neubelebende göttliche Kraft in sich, vgl. Röm. 1, 16, ist göttliche Kraft und göttliche Weisheit, 1 Cor. 1, 24. Als Leben aus Gott ist es die lebendige Offenbarung Gottes, und zwar die Eine vollendende und die Menschheit erlösende Offenbarung, Joh. 6, 45—47. Matth. 11, 25—27. Und indem es sich zur Lehre und Gemeinschaft entfaltet, so ist dieß die göttliche Lehre und die göttlich gestiftete Gemeinschaft, wobei doch immer eben die vorausgehende Thatsache das Primitive bleibt. So erscheint das Christenthum im Neuen Testament. Eben damit tritt es in Parallele zum Alten, in welchem auch nicht die Lehre, sondern die Thatsache das Erste ist. Es ist der alte, vorbereitende Bund zwischen Gott und dem Menschen, und zwar dem Menschen zunächst gefaßt in der Besondernheit einer Familie und nachgehends einer Nation. Daher die alttestamentliche Theologie diese Bundesoffenbarung zuerst darzustellen hat in der Patriarchenzeit, dann erst in der nationalen Entwicklung, als Mosaismus, Prophetismus und zuletzt Judaismus. Beide Testamente beruhen auf dem gemeinsamen Charakter göttlicher Offenbarung, das erste mit partikularistischen Schranken der Quantität und Qualität nach, das zweite mit dem Charakter der Universalreligion.

4. Die Grundthatsache, welche, in's Bewußtsein aufgenommen, zu=

gleich die Grundlehre des Christenthums ist, ist das Leben aus Gott oder die Offenbarung Gottes zum Heile der Menschheit. Dieser Begriff gliedert sich von selbst; denn es muß sich zunächst von der Erscheinung dieses Lebens, dann aber unmittelbar von seiner ersten Heilsbethätigung handeln; oder zuerst von der Offenbarung in Jesu Christo, dann von der ursprünglichen apostolischen Kirche. So haben wir zwei der Zeit und dem Charakter nach bestimmt unterschiedene Perioden, die messianische und die apostolische. Die erste begreift die Tage des Menschensohnes, Luk. 17, 22. Joh. 8, 56. Hebr. 5, 7. Matth. 9, 15. Marc. 2, 19. Luk. 5, 34. Der in's Fleisch gekommene Christus, 1 Joh. 4, 2., und die Verklärung Gottes in ihm, Joh. 17, 6. Matth. 11, 27, ist Gegenstand des ersten Theils. Die apostolische Periode, die kraft des Geistes ist, Apostelg. 1, 8. Joh. 14, 26. Matth. 10, 20, umfaßt die Zeit des apostolischen Zeugnisses, Apostelg. 1, 21 f., sie führt die Darstellung der Offenbarung fort als Offenbarung und Verklärung des Vaters und Sohnes im Geiste und durch den Geist, Ev. Joh. 15. und 16. (s. unten.) Jesus sprach von der Mittheilung dieses Geistes nur verheißend, weßhalb Johannes (7, 39.) commentirt, daß dieser damals noch nicht dagewesen. Vgl. Luk. 24, 49. Apostelgesch. 1, 8 rc. Das Neue Testament selbst unterscheidet so sichtbar zwei Perioden der neutestamentlichen Offenbarung. Zuerst ist das Leben aus Gott in Jesu zusammengeschlossen und strömt nur von ihm aus, dann erscheint es später auch in den Glaubigen als ein selbstständiges Leben. Und zwar bilden diese zwei Sphären auch wirklich zwei Stufen der Entwicklung, welche aber nur der Extension nach eine progressive ist, während die Intensität sich umgekehrt verhält. Denn intensiv ist die Gottesfülle in ihm absolut; aber dieses in ihm absolute Leben mußte sich erst allmählich nach außen hin entfalten, und zwar je nach der Empfänglichkeit seiner Umgebungen, und insofern war auch die Enthüllung der Gottesfülle, die in ihm war, eine beschränktere. Daher die Verheißung Joh. 14, 12.: daß, die an ihn glauben, noch größere Werke thun werden. Größer waren die Werke schon, was den Umfang des Reiches betrifft, welches sich dann erst über die Heiden verbreiten sollte. Also die quantitativ größte Enthüllung kann erst am Ende eintreten (mit seiner *παρουσια, ἀποκαλυψις*), und in sofern ist die erste Periode die niedrigere. Aber weil es sich blos um die völlige Enthüllung dessen handelt, was in der ersten Periode gegeben ist, so geht das Neue Testament auch immer auf dieselbe zurück, d. h. auf die Person Christi. Denn diese steht über allem Folgenden, eben weil Alles von ihr ausgeht und das Leben in ihr in centraler Energie und Kraftfülle gesetzt ist. Man hat nun wohl an der Möglichkeit verzweifelt, diese Unterscheidung durchführen zu können, und daher Alles als apostolische Lehre dargestellt, weil

sich die Erscheinung Christi nach ihrem geschichtlichen Gehalt und seiner Lehre nicht rein absondern lasse (so Matthäi, und neuestens wieder Hahn). Allein die apostolische Kirche selbst hatte das Bewußtsein, ein zuverlässiges Bild Jesu zu besitzen. Dieses Bild hat sie in den Evangelien dargestellt; die neutestamentliche Theologie muß es von ihr annehmen, wenn ihr auch unverwehrt bleibt, die historische Treue desselben zu untersuchen. Aber weder konnte die Zuverlässigkeit im Allgemeinen bis jetzt wirklich erschüttert werden, noch wird es möglich seyn, je eine wirklich historisch-genetische Darstellung des ältesten Christenthums zu geben, ohne diese Unterscheidung festzuhalten.

Aus dem Charakter des Christenthums ergibt sich, daß es in jedem Zeitalter zuerst als Leben und zwar als geschichtliches Leben, und dann erst als Lehre erscheinen muß. Es wird also jede Periode in einen historischen und einen didaktischen Theil zerfallen. Das Geschichtliche aber wird nicht Aufzählung aller einzelnen Thatsachen sein; darin hätten wir nicht, was wir wollen, nämlich das neutestamentliche Christenthum als solches, das heißt den Charakter des gottmenschlichen Lebens Jesu und des geisterfüllten Lebens seiner Glaubigen. Nicht um das äußere Geschehen handelt es sich, sondern nur um die Betrachtung der Thatsachen, sofern sie Manifestationen dieses eigenthümlichen Lebens sind. Hiernach bestimmt sich Auswahl und Darstellungsweise des Geschichtlichen. Wir werden in der messianischen Periode keine Biographie Jesu geben, sondern in dem Mannigfaltigen seiner Geschichte die Einheit des göttlichen Lebens in ihm suchen, also zunächst nur die Thatsachen hervorheben, in welchen sich dieses offenbart, da aber, wo viel Fakta nur Eine Seite dieses göttlichen Lebens enthüllen, sie in Einer Classe zusammenfassen, also nicht von den Wundern und Lehrreden Jesu, sondern von seiner Wunderthätigkeit und Lehrthätigkeit handeln. Ebenso in der apostolischen Periode handelt es sich weniger um die Person der Apostel, als um das neue Leben in der apostolischen Kirche, also um Darstellung derjenigen Thatsachen, welche geeignet sind, das Wesen des neuen Lebens aus dem Geiste in's Licht zu stellen. Auch hier müssen wir bemüht sein, den Geist aus der vorliegenden Geschichte auszuheben. — Es läßt sich eine Bearbeitung denken, in welcher das geschichtliche und das lehrhafte Element zur Form der inneren Einheit verarbeitet würden; allein da diese Einheit im Neuen Testament selbst nicht unmittelbar dargestellt ist, so wäre Gefahr vorhanden, mehr dogmatisch als historisch zu verfahren. Daher wird die Sonderung das richtige Verfahren sein, wobei das geschichtliche Element, eben weil es sich dabei nur um die Charakterzüge handelt, kürzer dargestellt werden kann.

Erster Theil.

Das messianische Zeitalter.

Einleitung.

Die Quellen.

§. 3.

Die unmittelbaren Quellen für die messianische Periode des neutestamentlichen Christenthums sind die vier kanonischen Evangelien und einige wenige Stellen der übrigen Schriften des Neuen Testamentes. Sie sind Berichte über Denkwürdigkeiten aus dem Leben Jesu, als des Messias oder Erlösers, welche, ohne eine vollständige Lebensgeschichte Jesu geben zu wollen, den Christen ein treues Bild seines messianischen Lebens zu überliefern beabsichtigen. Von diesen Berichten trägt zwar jeder sein eigenthümliches Gepräge; nach ihrer Grundlage aber und nach ihrer Darstellung im Einzelnen haben die drei ersten, welche daher die synoptischen genannt werden, unter sich eine entschiedene Familienähnlichkeit, durch welche sie sich von dem vierten unterscheiden, obgleich auch zwischen diesem und den drei ersten eine charakteristische Verwandtschaft unverkennbar stattfindet. Diese Berichte sind nach den einstimmigen Zeugnissen des christlichen Alterthums, welche zum Theil bis an das Ende des apostolischen Zeitalters hinaufreichen, von dem Apostel Matthäus, den Apostelgehülfen Marcus und Lukas und dem Apostel Johannes verfaßt.

Indem die kanonischen Evangelien sich als Erkenntnißquellen der Erscheinung Jesu darstellen, ist die Frage, ob sie wirkliche Geschichte geben, oder ob sie entweder bloß allegorische Darstellung oder geschichtartige Sagen und Erzeugnisse des unwillkürlich dichtenden Volksgeistes enthalten. Je mehr aber ihre mythische Auffassung unüberwindlichen Schwierigkeiten verfällt, durch welche sie wissenschaftlich unmöglich wird, desto mehr haben wir alle Ursache, sie als geschichtliche Urkunden des messianischen Lebens Jesu zu betrachten, ohne jedoch in Absicht auf die einzelnen Bestandtheile uns der historischen Kritik zu entziehen. Nur muß diese in der That als ächt historische Kritik geübt werden.

1. Soferne der Inhalt dieser Hauptquellen auf mehr als Eine Weise Licht erhält durch Vergleichung theils mit der apostolischen Periode des neutestamentlichen Christenthums, theils mit den ältesten nichtbiblischen Nachrichten über die messianische Periode, kommen mittelbarer Weise, nämlich als unterstützende Quellen oder Nebenquellen, noch in Betracht theils diejenigen Schriften des Neuen Testaments, welche zunächst die apostolische Periode betreffen, theils die außerbiblischen Denkmale des Zeitalters Jesu überhaupt und insbesondere die jüdische Geschichte seiner Zeit, theils endlich die traditionellen Darstellungen aus dem Leben Jesu. Von der größten Bedeutung ist hierunter, was uns von Quellen für die allgemeine Geschichte des Zeitalters, sowie die jüdische Geschichte der Zeit zu Gebote steht, theils bei den Klassikern, theils bei den bekannten jüdischen Schriftstellern der Zeit, während andere Schriften von dunklerem jüdischem oder jüdisch-christlichem Ursprunge, so die Pseudepigraphen des Alten Testaments, weniger Zuverlässigkeit darbieten. Was zu den speziellen Quellen für das Leben Jesu außerhalb der Bibel gehört, ist von geringerer Bedeutung, theils wegen des beschränkten Umfanges, was nicht nur von den wenigen bei Klassikern sich findenden Spuren einer Kenntniß von der Person Jesu, sondern auch selbst von den traditionellen Ueberresten, die sich unter den Christen erhalten haben, gilt, theils wegen der darin sichtbar hervortretenden Entstellung der geschichtlichen Wahrheit, wie in den apokryphischen Evangelien und den an sie sich anlehnenden Sagen, am meisten freilich in einigen Produkten leidenschaftlicher Feinde des Christenthums.

Der Kanon enthält vier Evangelien, gemäß seinem Charakter, überall eine Mehrheit von Schriften zu geben, welche den ursprünglichen christlichen Geist zuverlässig offenbaren und sich gegenseitig beleuchten und ergänzen. Sie sind nicht Biographien, sondern sie stellen das Leben nur als Bewährung des messianischen Charakters Jesu dar, und gehen daher auf eine

geordnete Zusammenstellung charakteristischer Züge zu einem treuen Bilde, nicht auf Vollständigkeit aus. So haben sie neben dem geschichtlichen auch einen dogmatischen Charakter. Dies zeigt sich am meisten bei Johannes und bei Matthäus, vergl. aber auch den Anfang des Lukas mit dem Schluß des Johannes. Allen gemeinsam ist deßwegen, daß sie eben das öffentliche Leben Jesu von seiner Taufe an darstellen und zwar objektiv ohne Reflexionen, nur in einer solchen Zusammenstellung, daß sich das messianische Leben darin von selbst charakterisirt. Zugleich kommen sie in der hellenistischen Sprache überein. Die Synoptiker aber unterscheiden sich von Johannes dadurch, daß jene die Wirksamkeit Jesu nur in Galiläa und zuletzt in Peräa sammt der Katastrophe in Jerusalem schildern, Johannes aber abwechselnd das Auftreten in Judäa und Galiläa. Die Reden bei Johannes sind mehr central, die synoptischen mehr peripherisch. Johannes gibt von Kap. 6 an bald fast nur direkte Selbstzeugnisse Jesu über seine Person und sein Werk, jene mehr solche Reden, welche hiezu in vorbereitender Beziehung stehen. Ein Beispiel ist die sogenannte Bergrede, sie führt in den sittlichen Geist des Gottesreiches ein; insofern kann man nicht sagen, daß sie rein peripherisch sei, aber diese Reden gehen eben nicht darauf aus, dieses geistliche Gottesreich, dessen Gerechtigkeit dargestellt wird, als das von ihm, von Jesu Christo zu stiftende, regierende und vollendende Reich unmittelbar darzustellen; es fehlt nicht an Andeutungen, aber sie treten mehr zurück. Von Reden solcher Art enthalten die synoptischen Evangelien noch z. B. die Gleichnißreden, welche sie zusammenstellen, Matth. 13. Luk. 8. 14. ff. Aber indem auch in den synoptischen Evangelien es nicht an Lehrelementen fehlt, welche ganz in das Centrum gehören, indem sie geradezu von der messianischen Person handeln oder von dem Verhältnisse Jesu von Nazareth zu jenem Werke, so geben uns diese synoptischen Schriften die Ueberzeugung, daß der Herr je nach Zeit und Umständen beiderlei Lehrelemente in seinen Vortrag aufgenommen habe, und wenn bei Johannes die von ihm aufgenommenen Reden mehr die unmittelbare Beziehung auf Jesus als den Christus, den Sohn Gottes, den *σωτηρ του κοσμου* zeigen, so hängt dies zusammen mit der ganzen Oekonomie dieses Evangeliums, welches von Anfang bis zu Ende es darauf abgesehen hat, die göttliche Erscheinung des Fleisch gewordenen Logos in Jesu von Nazareth darzustellen, wobei es nicht an Stoff gebricht, welcher, obwohl für Johannes ganz charakteristisch, doch die entschiedensten Berührungspunkte zeigt mit Lehrelementen, wie sie bei den Synoptikern sich finden. Das wird sich uns in unserer ganzen Darstellung bewähren. Ferner tritt bei Johannes der geschichtliche Pragmatismus mehr hervor. Nicht nur gibt er einen genau zu verfolgenden chronologischen Fortschritt, sondern er zeigt auch Schritt für Schritt und von Anfang an die

Entwicklung der Dinge zur Katastrophe hin in allmälicher Steigerung des Antagonismus und mit klarem Bewußtseyn Jesu über denselben und das Ende, welches daraus folgen wird. Endlich ist der Standpunkt des Johannes mehr universalistisch, der synoptische mehr national. Nur ist dieser Gegensatz kein absoluter — auch der Verfasser des vierten Evangeliums zeigt sich deutlich genug als der jüdischen Nationalität angehörig. Unter den Synoptikern hat Matthäus den hervortretendsten Pragmatismus und eine oft mehr sachliche als chronologische Anordnung. Bei Lukas zeigt sich, daß er von außen gegebene Fragmente zusammengearbeitet hat. Nur die Jugendgeschichte ist bei ihm in planvoller schöner Einheit abgehandelt. Schreibt Matthäus für Judenchristen, so schreibt dagegen Lukas von paulinischem Standpunkte aus für Heidenchristen. Markus zeichnet sich fast nur durch seine Kürze aus.

2. Von dem Evangelium Matthäi besitzen wir zwar nicht mehr die Urschrift, welche nach der einstimmigen Ueberlieferung des christlichen Alterthums in aramäischer Sprache abgefaßt war; aber der griechische Text ist von dem letztern stets unbedenklich als Eins mit dem von Matthäus herrührenden Evangelium anerkannt worden, und es liegt kein genügender Grund vor, denselben nicht als eine treue Uebertragung jener aramäischen Urschrift zu betrachten. Man darf wohl annehmen, daß diese von den judenchristlichen Sekten frühzeitig alterirt worden und in ihrer Reinheit verschwunden ist, weßwegen die Uebersetzung, in welcher diese nunmehr allein zugänglich war, um so mehr Geltung bekam. Die Citate des Alten Testaments berücksichtigen oft weder die LXX noch den hebräischen Text des alten Testaments genau, sie haben sich darin wohl an den aramäischen Matthäus angeschlossen, welcher ohne Zweifel die in den gangbaren Paraphrasen herrschenden Auffassungen der Stelle schon im Citiren berücksichtigte. Daß von Matthäus selbst nur eine Spruchsammlung vorhanden gewesen sey, läßt sich aus den hiefür angeführten Zeugnissen nicht wahrscheinlich machen. Denn λογια sind in erster Linie Orakelsprüche, und die λογια des Papias umfassen daher in abgeleiteter Bedeutung Thaten und Lehren zugleich, nicht blos Lehrreden (und ἑρμηνευειν heißt dollmetschen, also übersetzen). Die Anstöße aber, welche man am geschichtlichen Theile des Evangeliums genommen hat, lösen sich wohl anders. Das Element der Lehre wiegt allerdings vor, und dem entspricht die Vorliebe für Zusammenstellung von mehreren oder größeren Reden. Aber wenn er nun deßwegen manchmal Geschichtliches in wenige allgemeine Züge zusammendrängt, so erklärt sich dieß doch wohl genügend aus der vorherrschenden Richtung seines Geistes und der Absicht, den Eindruck von der Messianität Jesu hervorzubringen, welche das Princip seiner Auswahl war. Ueber die frühere Wirksamkeit Jesu in Jerusalem schweigen die anderen Synop-

tiker mit ihm, wenn gleich er (23, 37) und Lukas (13, 34) Spuren davon haben (vgl. Luk. 10, 38 ff). Es erklärt sich dieß im Allgemeinen schon aus dem gemeinsamen Pragmatismus, der von der Vorbereitung und Weihe durch die charakteristische öffentliche Thätigkeit zur Katastrophe fortleitet. Wenn aber ohne Zweifel Matthäus den Typus gab für die anderen, so liegt ein Moment zur Erklärung in seiner späten Berufung (Matth. 9, 9.) und ferner in dem Umstande, daß ohne Zweifel die Jünger Jesum nicht auf allen seinen Gängen, und zwar eben nach Jerusalem, wenigstens nicht alle, begleitet haben, (vgl. Joh. 7. und die Aussendung der Jünger Matth. 10., auch Luk. 10). War nun Matthäus bei den Festbesuchen nur zum Theil oder gar nicht gegenwärtig, so begreift sich leicht seine Beschränkung auf die Vorkommnisse in Galiläa und Peräa. Er hatte ohne Zweifel als Apostel den Inhalt seines Evangeliums ehe er schrieb tausendmal mündlich vorgetragen. So bildete sich ihm selbst denn in der Erzählung seiner eigenen Erlebnisse dieser Typus, der dann von ihm aus auf die Andern überging.

Das Marcus-Evangelium hat die geringste Eigenthümlichkeit, aber doch noch eben so viel theils an besonderen Erzählungen, theils an selbstständiger Behandlung und Angabe individueller Umstände, daß es keinenfalls blos aus Lukas und Matthäus entstanden seyn kann, wenn gleich es aus diesen geschöpft haben mag. Aber es müssen ihm noch andere Quellen zu Gebote gestanden sein. Und einzelne Züge, wie die Darstellung der Begebenheiten in Gethsemane, wo er allein die Anrede an Simon hat, erklären sich am besten durch die Festhaltung der Tradition über sein Verhältniß zu Petrus. Besonders aber gehört hieher das Fehlen der Vorgeschichte bei ihm. Dieß ist seltsam, wenn er ursprünglich wäre, unbegreiflich aber, wenn ihm die anderen vorlagen, ohne die Voraussetzung, daß er eben von der Erinnerung an die Lehrvorträge des Petrus, wie wir sie aus der Apostelgeschichte kennen, und deren Ausgangsweise geleitet war.

Lukas hat viel ihm eigenes Parabolisches, hat weiter viele Erzählungen, in welchen das Didaktische und Historische gemischt sind; er hat eine besonders reichhaltige Auferstehungsgeschichte und jenen eigenthümlichen Bericht Kap. 9 über eine durch Umwege gehende Reise nach Jerusalem, welchen er ohne Zweifel schon so vorgefunden hat. Sein Evangelium hat ein großes geschichtliches Zeugniß an dem frühen Mißbrauche des Marcion, eben so an dem Zusammenhang mit der Apostelgeschichte, welche zum Theil ja ganz ausdrücklich von einem Augenzeugen herrührt. War so Lukas wirklich längere Zeit der Begleiter des Apostels Paulus, so ist auch erklärt, wie er sich in Palästina selbst die Begebenheiten des Evangeliums erkunden konnte.

Unser viertes Evangelium ist durch die Zeugnisse des christlichen Alterthums, die theils es selbst unmittelbar, theils den ersten Brief angehen, mit welchem es steht, und durch seine innere Eigenthümlichkeit als ächte Schrift des Apostels Johannes hinreichend beglaubigt, um die Zweifel auch der neueren Kritik zu überwinden. Als innere Gründe sprechen für das Evangelium nicht nur einzelne anschauliche, einen Augenzeugen und genaue Sachkenntniß verrathende Züge, sondern besonders auch die historische Einheit des Ganzen, in welchem sich eine so sachgemäße Entwicklung offenbart. Man hat an ihm vornämlich seinen nicht national beschränkten, sondern universalen Charakter verdächtig gefunden, aber nur dadurch, daß man denselben einseitig und übertrieben dargestellt hat. Der Evangelist selbst geht vor Allem überall wie schon im Prolog und am Schlusse der öffentlichen Wirksamkeit Jesu Kap. 12. von dem alten Boden der früheren Offenbarung aus. Die von ihm ausgewählten Reden Jesu stützen sich ebenfalls auf diesen Boden und gehen in alle Beziehungen zu demselben ein (Kap. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 10.). Die Satanalogie tritt gar nicht zurück; es ist also kein hellenisches, sondern ein nationaljüdisches Bild vom Erlöser, was das Evangelium gibt, so sehr es sich der unendlichen Erhabenheit desselben über das Alte Testament bewußt ist. Ueberdieß schildert es die jüdische Umgebung Jesu im Ganzen und Einzelnen sehr scharf und charakteristisch-jüdisch. Johannes berichtet nur eine kleinere Anzahl von Wunderthaten in charakteristischer Auswahl, aber diese ausgewählten Thaten vertreten Jesu ganze Wunderthätigkeit, und der Evangelist zeigt, daß er diese im Großen kennt, und ihr das entsprechende Gewicht für den Erfolg Jesu beilegt; so in Jerusalem 3, 26. 8, 30 ff., ebenso in Galiläa; denn die dortige Wirksamkeit ist deutlich genug hervorgehoben 4, 45. 6, 1—15. ibid. vergl. 66. Daß das Bild von Jesu selbst kein wesentlich anderes ist bei den Synoptikern und bei Johannes, hat die Darstellung insbesondere der Lehre durch Herstellung eines einigen Bildes aus beiden Quellen zu erweisen. Ebenso ist der Lebensgang kein anderer hier als dort; es gehört wenigstens sehr große Befangenheit dazu, zu behaupten, daß nach den Synoptikern bis zur letzten Katastrophe selbst der Erfolg der Wirksamkeit Jesu ein ganz ungetrübter gewesen sei, und ebenso: daß das Charakterbild Jesu bei Johannes ein starres, unlebendig sich selbst gleiches sei. Schließlich ist noch zu bemerken, daß der Evangelist die Reden und Lehre Jesu von seinem Eigenen wohl zu unterscheiden weiß, und wir dieses nachzuweisen im Stande sind, so daß der Lehrbegriff des Apostels Johannes sich im Unterschied von der aus dem Evangelium gewonnenen Lehre Jesu aufstellen läßt, wenn auch ein gewisses Colorit im Wiedergeben der Reden dem Berichterstatter angehören mag (s. den johanneischen Lehrbegriff in der aposto-

lischen Periode). Die Evangelien überhaupt geben das großartigste Bild einer göttlich-menschlichen Persönlichkeit, deren übermenschliche Ansprüche doch ganz in ihre ethische Größe eingeschlossen und durch das Maaß derselben getragen sind: dieses erzeugt zu haben, ginge weit über das Vermögen der Darsteller hinaus. Im Evangelium Johannis insbesondere aber sind die Reden Jesu so sehr aus den tiefsten Tiefen dieses Lebens selbst geschöpft, daß die Wahl nicht schwer sein kann, ob wir ihre Ursprünglichkeit anerkennen oder sie von einem Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts ableiten wollen. Nicht einmal einem Apostel dürften wir ihre Conception zutrauen.

3. Was nun die verschiedenen Auffassungen dieser Schriften betrifft, so hat sich die allegorische Auslegung, auf einem dem Christenthum fremdartigen Boden erwachsen, bald in der Kirche nur in der Gestalt erbaulicher Anwendung forterhalten, und besteht so neben der geschichtlichen Auffassung und auf Grund derselben lange fort. Die empörende Annahme einer betrügerischen Absicht, welche in den ersten Zeiten von erbitterten und verzweifelten Gegnern des Christenthums aufgestellt wurde, zu erneuern, blieb dem vorigen Jahrhunderte überlassen, aber das Gericht des öffentlichen Urtheils überwand sie bald. Auf der anderen Seite verwickelte sich die sogenannte natürliche Auslegung in Schwierigkeiten, welche sie bald unmöglich machten. So blieb für die, welche die geschichtliche Wahrheit der Evangelien nicht anerkennen wollten, nichts übrig als die Annahme von Sagen und Bildungen des dichtenden Volksgeistes. Um so lebhafter wandte man sich dieser Auffassung zu, je mehr eben die Thätigkeit und das Interesse mit den Sagen des Alterthums überhaupt beschäftigt war. Die Entwicklung der Sache nahm nun den Gang, immer mehr die mythische Auffassung zuerst von der natürlichen Erklärung abzulösen, dann die umbildende Sage und die rein dichtende Bildung zu unterscheiden und endlich für diese Bildung selbst die geschichtliche Möglichkeit und Anknüpfung nachzuweisen. Aber eben dieser letztere Versuch, so nothwendig er ist, führt unausbleiblich über den mythischen Standpunkt hinaus, weil sich daran überall zeigt, daß die Idee, aus welcher die Geschichte als Dichtung hervorgegangen sein soll, vielmehr der letzteren zur Erklärung ihres eigenen Ursprunges immer schon als Voraussetzung bedarf. Allein auch schon die äußere Möglichkeit dieser Geschichtsbildung in der Kirche durch eine massenhafte, die wirkliche Erinnerung überwältigende Tradition fehlt. Denn wie die unverdächtigsten apostolischen Zeugnisse in der brieflichen Literatur des Neuen Testaments zeigen, so war das Zeugniß von dem Leben Jesu nie einer solchen Tradition überlassen, sondern es war zuerst in Händen der Apostel und setzte sich in einem geordneten kirchlichen Lehramte fort. Je weniger es geschichtlich möglich ist, die ganze Existenz und das ganze

Leben Jesu als Mythus anzusehen, um so mehr Veranlassung war vorhanden, Kennzeichen der mythischen Bestandtheile der Erzählungen aufzustellen. Allein diese Kennzeichen beschränken sich nicht auf die allgemeinen Unterscheidungsmerkmale geschichtlicher Wahrheit, sondern die zwingendsten und weitreichendsten von ihnen sind immer von einer das Wunder ausschließenden Natur- und Geschichtsansicht, oder von einer geringeren Ansicht über die Person Jesu, welche wider alles dieselbe Verherrlichende streitet, hergenommen und geben somit nichts als dogmatische Voraussetzungen für die Geschichte. Das Entscheidende aber gegen die mythische Ansicht ist und bleibt, daß der Ursprung dieser Mythen weder rückwärts noch vorwärts in der Geschichte genügende Erklärung zuläßt. Rückwärts nicht, denn der christliche Messias war bei allem Wurzeln in dem Boden des Alten Testaments doch ein ganz anderer als die Juden ihn erwartet hatten. Vorwärts nicht; denn die urchristliche Idee, welche ihn erzeugt haben soll, ist eben eine schlechthin auf Geschichte begründete. Gerade das ist das Eigenthümliche dieser Idee, daß sie von einem erlösenden Leben ausgeht. Und das Erlöstsein der Menschheit, welches von Anfang an im christlichen Bewußtseyn lag, liegt nicht darin, daß man die Idee hat, sondern daß das gesuchte Leben wirklich ist. Ohne das sänke das Christenthum auf die Stufe vorchristlicher Religionen herab, es wäre ein Suchen, während sein Charakter darin steht, daß es in Christo gefunden hat. Es müßte also immer vom Leben so viel Geschichtliches übrig bleiben, daß es hiefür die geschichtliche Grundlage böte. So viel hat aber die mythische Ansicht nicht übrig gelassen. Und sie kann es nicht, denn es ist ihr Interesse, eben diesen göttlichen Kern des Lebens Jesu zu beseitigen. Damit greift sie aber dessen Substanz und die Substanz der Idee in der Gemeinde selbst an. Sie kann in der Wissenschaft daher blos die Bedeutung eines Fermentes haben, als welches sie die Theologie zur gesteigerten Entwicklung führen soll.

4. Abgesehen von den äußeren Gründen, welche in der Abfassung und Anerkennung der Evangelienschriften selbst liegen, und welche die biblische Einleitung nachweist, liegt der entscheidende Grund für ihre geschichtliche Auffassung in dem Daseyn der apostolischen Kirche und dem innern Verwachsenseyn derselben mit dem Leben Jesu. Diese apostolische Kirche bietet uns aber nicht blos mittelbare, sondern selbst unmittelbare Beweise. Man kann in den apostolischen Briefen als didaktisch-paränetischen Zuschriften an bereits bestehende Gemeinden keine Darstellungen des Lebens Jesu erwarten, aber sie weisen überall auf die Hauptthatsachen dieses Lebens als geschichtlich bekannt und gewiß zurück. Vgl. bei Paulus über sein Leben und Ursprung 2 Cor. 8, 9. Phil. 2, 7. Röm. 1, 3 (vgl. 9, 5.) 2 Tim. 2, 8. Gal. 4, 4. sein Leiden, Sterben und Auferstehen 1 Cor. 2, 8.

1 Cor. 15, 3. 4. Röm. 6, 9. 10. seine Würde, Sündlosigkeit, sein Werk Röm. 8, 3. 4. 2 Cor. 13, 4. Röm. 8, 17. 34. 14, 9. 10 (vgl. 2, 6. 16). 2 Cor. 5, 21. Röm. 4, 25. Röm. 5, 11 ff. 1 Cor. 15, 45. 1 Cor. 8, 6. 2 Cor. 4, 4. Röm. 8, 9 ff. und darauf stützt sich die ganze paulinische Christologie. Nun war Paulus allerdings nicht Augenzeuge gewesen, und seine evangelische Verkündigung war eine ganz originale (Gal. 1.), aber er verkehrte doch darüber mit den Augenzeugen (Gal. 2.), er mußte sich Kenntnisse über das Geschehene von ihnen sammeln; wir sehen, wie er sich in Betreff des Abendmahls auf eine ganz bestimmte Kenntniß (1 Cor. 11.) und in Betreff der Auferstehung auf ganz ausführlich gesammelte äußere Zeugnisse (1 Cor. 15.) beruft, ebenso wie er, wo es sich um Lebensvorschriften handelt (1 Cor. 7.), wirkliche authentische Bestimmungen Jesu von eigener Meinung und jeder Zuthat genau unterscheidet. Also beides Erforderliche finden wir: daß er sich auf die Geschichte stützt, und daß er auf das Gewissenhafteste mit ihr umgeht. Dazu kommen noch seine unzweifelhaften Zeugnisse über den Bestand der ältesten apostolischen Kirche, welche auf dieses Wirken Jesu gegründet war und diese Predigt von ihm festhielt Gal. 2., 2 Cor. 5. u. A. Aber nicht minder haben wir an dem Apostel Johannes in seinem ersten Brief einen Zeugen jener Hauptthatsachen und ihrer Wirkung, der sich in den mächtigsten Worten als Augenzeuge bekennt. Auch Petrus (1 B. Pet.) und Jakobus stehen in der Reihe. Ebenso spricht die konstante außerbiblische Tradition der ältesten Kirche von einer lebendig fortgepflanzten Ueberzeugung darüber. Selbst das Stillschweigen des Josephus ist mehr ein Zeugniß für das Leben Jesu als umgekehrt; konnte er die Nichtigkeit der christlichen Darstellung beweisen, so that er es gewiß. Immer aber bleibt es dabei, daß das Daseyn der christlichen Kirche mit ihrer Idee ein unerklärliches Faktum ist ohne eine solche außerordentliche Persönlichkeit und Geschichte, es ist gegen alle geschichtliche Analogie, daß eine Masse unbedeutender Menschen, ohne einen wahrhaft hervorragenden Geist diese weltumschaffenden Ideen erzeugt hätten. Und es geht ohne Zweifel weit über die Fähigkeit solcher Berichterstatter oder der Jünger überhaupt hinaus, das Bild einer solchen Persönlichkeit frei dichtend hervorzubringen, und eben darin liegt dessen geschichtliche Wahrscheinlichkeit, ja Wahrheit.

Der Anstoß an dem Wunderbaren in der Erscheinung Jesu hebt sich doch leicht, wenn wir auf die großartige innere Harmonie des Bildes, welches wir von seinem Leben haben, sehen. Es ist eine vollendete menschliche Persönlichkeit, welche uns darin entgegentritt. Wo sie über das menschliche Maß hinausgeht, erscheint sie doch bei aller persönlichen Kräftigkeit so demuthsvoll-besonnen, daß nur die Wahl bleibt, anzunehmen, wir haben einen Schwärmer oder Betrüger vor uns, oder

aber, je weniger Beides mit seinem menschlichen Charakter vereinbar ist, anzuerkennen, er seye weder das Eine noch das Andere, sondern jener Anspruch sey in der tiefsten Tiefe seines Bewußtseyns gelegen und sey deßwegen ein wahrer. Und eben so aufgefaßt stimmt diese schlechthin einzige Persönlichkeit mit dem weltgeschichtlich einzigen Charakter des Christenthums. Aber sie ist auch eingefügt, trotz ihres wunderbaren Wesens, in einen Organismus, der seine Wurzeln hat in der ganzen dem Auftreten Jesu vorangegangenen Zeit der Offenbarung und vorwärts seine Zweige, Blüthen und Früchte treibt in seinen Wirkungen. Freilich hat man auch das eben zum Kennzeichen des Mythus gemacht, daß die Thatsache sich wie die höchste Blüthe der Entwicklung geschichtlich vorangegangener Ideen zeige. Aber warum soll Gott nicht erfüllen, was er so angelegt und vorbereitet hat? Die Wirkungen aber sind dem wunderbaren Anfang ganz homogen, so wie seine Außenseite nur die adäquate Hülle dieser in ihrer Art einzigen Persönlichkeit ist. Je sicherer nun das überwältigende Hauptfaktum feststeht, desto mehr darf man beanspruchen, daß eine unbefangene Geschichtsforschung denn auch wirklich nur frage: was ist geschehen? und dann erst: wie ist es zu erklären? nicht aber Kennzeichen alles Geschehenen voraussetze, welche eben dem Charakter dieses Geschehens zuwiderlaufen und es von vorneherein unmöglich machen, weil eine gewisse philosophische Ansicht alles Wunder für unmöglich ansieht. Die Wunderflucht solcher Weltanschauung darf sich nicht selbst zum Gesetze der Geschichtsforschung machen. Die wirklich geschichtliche Kritik wird an der weltgeschichtlichen Thatsache und deren nothwendiger Voraussetzung festhalten, und dann zunächst die vorliegenden Berichte nach ihrer innern Uebereinstimmung prüfen. Diese Berichte zeigen eine gewisse Verschiedenheit. Allein dieß findet bei den größten profangeschichtlichen Thatsachen und Geschichten statt, ohne daß deßwegen Jemand die Sache selbst läugnete oder zu läugnen nöthig hätte. Viele Schwierigkeiten dieser verschiedenen Darstellung fallen von selbst, sobald man nur nicht mit bösem Willen an die Beurtheilung geht. Sofern die Darstellungen zum Theil einen ganz eigenthümlichen Charakter tragen, so erklärt sich dies aus dem Reichthum der Formen und Weisen, in welchen sich diese Persönlichkeit des Herrn bei ihrer Größe bewegte. Andererseits sehen wir an dem oben angeführten Beispiel des Apostels Paulus 1 Cor. 7. wie gewissenhaft in der apostolischen Zeit die authentischen Reden Jesu ausgesondert uns überliefert wurden; damit stimmt die sorgfältige Ueberlieferung der Reden bei Matthäus überein, und selbst bei Johannes läßt sich nachweisen, wie er die Reden Jesu und den Lehrtypus derselben wohl von seinem Eigenen unterscheidet. Die Subjektivität der Darstellung nimmt dem geschichtlichen Charakter derselben nichts. Sie beweist mittelbar selbst nur für die

mächtige Wirkung. Ist aber eine und dieselbe Thatsache verschieden berichtet, so können es verschiedene Fakta oder aber Eines und Dasselbe in mehr oder minder genauem Berichte seyn; hier hat die Kritik zu entscheiden, aber aus historischen Gründen, nicht aus philosophischen. Solche unsichere Bestandtheile anzuerkennen kann uns kein Begriff der Theopneustie hindern. Die biblische Theologie hat rein historisch zu verfahren: also nur die Art, wie die Schrift sich selbst darstellt, kann hier in Betracht kommen. Und hier muß es im Allgemeinen als möglich gedacht werden, daß auch ein bestimmter Begriff der Theopneustie sich mit der Annahme einzelner nicht durchaus zuverlässiger Elemente vertrage, wofern nur die Ueberlieferung dessen, was das Wesen des Christenthums betrifft, keiner Verdächtigung unterliegt.

Erste Abtheilung.

Das Leben Jesu.

Aufgabe.

§. 4.

Die Darstellung der persönlichen Erscheinung Jesu Christi umfaßt das ganze messianische Leben, jedoch nur nach seinen wesentlichen Thatsachen, und unterscheidet sich daher von denjenigen Bearbeitungen des Lebens Jesu, welche nicht der Theologie des Neuen Testaments angehören, sondern für sich ein Ganzes bilden; sie befaßt in sich: 1) die Vorgeschichte; 2) die Vorbereitung und den Uebergang zur öffentlichen Wirksamkeit; 3) den Verlauf des öffentlichen Lebens; 4) das Ende des Lebens.

Das Christenthum ist in der messianischen Periode wesentlich in der Person Jesu von Nazareth zusammengeschlossen, und an dieser ist zu unterscheiden die geschichtliche Erscheinung und der didaktische Ausdruck des messianischen Bewußtseyns in der Lehre Jesu. Aber eben weil es sich hier nur darum handelt, das Christenthum nach seiner wesentlichen Beschaffenheit in dieser Periode darzustellen, so umfaßt die Darstellung wohl das ganze Leben Jesu, aber nicht nach seinen Einzelheiten, und unterscheidet sich hiedurch bestimmt von der eigentlichen Biographie Jesu, wie diese seit dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts eine reichhaltige Literatur hat. Vielmehr gehören hieher nur die wesentlichen Thatsachen, und diese sind einestheils die Wendepunkte wie die Geburt nach zwei, und der Tod, Auferstehung und Verklärung nach allen vier Evangelien. Anderentheils besteht das wesentlich Thatsächliche in einer Zusammenfassung von geschichtlichen Einzelheiten, sofern sie das Wesen der messianischen Person nach einer Seite hin darlegen. So haben wir z. B. nicht die einzelnen Wundergeschichten darzustellen, wohl aber die Wunderthätigkeit Jesu überhaupt und das Charakteristische an ihr, als eine wesentliche Seite seiner geschichtlichen Erscheinung.

Auch die Vorgeschichte gehört in den gegenwärtigen Plan, soferne es sich eben um die Darstellung nach den Evangelien handelt, und diese nöthigen in jedem Falle die Frage zu untersuchen, in welchem Sinne auch die Geburt und Jugend Jesu wesentliche Theile seiner persönlichen Erscheinung seyen.

I. Die Vorgeschichte Jesu.

1. Die Vorgeschichte im Allgemeinen.

§. 5.

Was die Geschichte Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten betrifft, so haben Matthäus und Lukas darüber einige Nachrichten aufbehalten, deren Verhältniß zu dem apostolischen Berufe zwar ein anderes ist als das der evangelischen Berichte über das öffentliche Leben Jesu, welche wir aber gleichwohl als unverwerfliche Andeutungen aus der Vorgeschichte Jesu zu betrachten haben, namentlich über seine Geburt, das erste Bekanntwerden derselben und was damit zusammenhing, sowie über den Schauplatz seiner Jugend überhaupt und einen denkwürdigen Vorfall derselben insbesondere.

1. Zur evangelischen Verkündigung der Apostel und ihrer Gehilfen stehen diese Nachrichten in einem andern Verhältnisse als die über das öffentliche Leben Jesu. Denn nur die letzteren konnten zunächst Inhalt der bekehrenden Predigt seyn. Das öffentliche Leben war es, was Glauben begründen konnte. Alles Andere konnte nur den schon begründeten bestärken, und vor den Unglaubigen galt es, das selbst mit Erlebte zu bezeugen. Daher beginnen Marcus und Johannes mit dem öffentlichen Leben, und auch in der Apostelgeschichte ist als Ausgangspunkt des apostolischen Zeugnisses die johanneische Taufe festgehalten Apg. 1, 21. 22. 10, 36—41. (37. 39) 13, 24., daher auch das Epiphanienfest geschichtlich vor dem Christfeste. Allein eben weil nun der Glaubende ein anderes Interesse hat, als der Nichtglaubende, so ist es ihm dann Bedürfniß, das Leben Jesu auch rückwärts zu verfolgen, und dieß Bedürfniß sollte in den für die Kirche geschriebenen Evangelien befriedigt werden. Hatten doch insbesondere die juden-christlichen Kreise das lebhafteste Interesse für die davidische Abstammung Jesu, wie es Matthäus befriedigt; die anderen Erzählungen aber hängen theils damit zusammen, theils dienen sie

eben so sehr, die Herrlichkeit Jesu als des erwarteten Messias herauszustellen. Das allgemein christliche Interesse dafür aber muß bei dem Manne, an den Lukas schreibt, vorausgesetzt werden, Lukas selbst hat den weiten Plan und die umfassende Absicht des wirklichen Geschichtschreibers, er geht auf das ganze Gebiet des Erreichbaren aus. Wenn dieß nun allerdings möglicherweise durch Dichtung geschehen konnte, sey es absichtliche und bewußte Poesie oder absichtslose Mythenbildung, so kann es doch auch geschehen durch geschichtliche Nachforschung und glaubhafte Ueberlieferung, welche der Apostelkreis haben konnte, der die Mutter des Herrn in der Mitte der Glaubigen gegenwärtig hatte Apg. 1, 14. vgl. Joh. 19, 26. 27. Man kann dagegen nicht einwenden, daß ja die Familie Jesu gar nicht an ihn geglaubt Joh. 7. Marc. 3. An der bedenklichen Aeußerung (Marc. 3, 21) hat Maria selbst keinen Theil. Das aber liegt ganz in der Natur der Sache, daß sie die früheren Ereignisse mehr im sinnigen Herzen bewegte, als zur Unzeit auch ihren nächsten Angehörigen bekannt machte. An den Brüdern hat sich allerdings das Wort vom Propheten im Vaterland im engsten Verstande erfüllt. Jedoch nach der Auferstehung glaubten auch sie. Diesen ganzen Weg aber als zum Voraus weniger wahrscheinlich darzustellen, ist eine unberechtigte Einseitigkeit. Vielmehr lag für die älteste Gemeinde eben dazu eine große Aufforderung vor.

2. Sollen aber nun die hieher gehörigen Nachrichten unverwerflich seyn, so müssen wir vor Allem die betreffenden Kapitel der Evangelisten Matthäus und Lukas als ächt betrachten dürfen. a. Die Aechtheit der beiden ersten Kapitel des Matthäus ist seit den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts vielfach angegriffen und vertheidigt worden. Die äußeren Gründe gegen die Aechtheit aus der Beschaffenheit der Handschriften sind durchaus unstichhaltig. Der Gebrauch bei den Vätern führt bis auf Justin zurück, der im Gespräche mit Tryphon die alttestamentlichen Stellen wie Matthäus in diesen Capiteln citirt, und ihn selbst offenbar frei gebraucht. Celsus bekämpfte nach Origenes diese Nachrichten. Als ursprüngliche Bestandtheile des matthäischen Evangeliums beweisen sie sich nicht nur durch die Sprache, welche auf Rechnung des griechischen Uebersetzers kommen könnte, sondern auch durch die ganze Manier der Darstellung. Die Ebioniten hatten sie aus dogmatischen Gründen nicht, ebenso die Gnostiker. Denn diese Gründe mußten sie nicht blos der Geburtsgeschichte abgeneigt machen, sondern auch der Genealogie, welche in V. 16. auf Maria hinweist, und der Erzählung von den Magiern, denn nach den Ebioniten, für welche Christus erst mit seiner Taufe der Messias wurde, konnte sein Stern damals noch nicht erscheinen. Dagegen ist es durchaus unwahrscheinlich, daß die Kapitel aus dogmatischem Interesse der Nazaräer hervorgegangen; vielmehr läßt ihr Glaube an die über=

natürliche Erzeugung auf einen geschichtlichen Grund schließen. b. Gegen die Aechtheit der beiden ersten Kapitel des Lucas kann nur Marcion angeführt werden, aber seine Kritik beweist gar Nichts. Aus der hebraisirenden Darstellung in derselben folgt nur, daß Lukas eine ältere Quelle vorfand, welche er eben als unverwerflich angesehen haben muß.

3. So bleibt denn nur die Beanstandung der Berichte selbst durch innere Kritik übrig, und zwar zunächst aus formellen Gründen, nämlich vorzüglich aus dem Verhältnisse beider Berichte zu einander, und dem Widerstreite oder doch der Unvereinbarkeit derselben. Beide Berichte tragen unleugbar einen fragmentarischen Charakter. Gemeinsam ist ihnen nur der übrigens verschieden geführte Nachweis davidischer Abstammung, die Erzählung von der übernatürlichen Zeugung und von der Geburt zu Bethlehem. Matthäus aber erzählt von dem Standpunkte des Joseph aus, Lukas von dem der Maria. Sie sind dabei völlig selbstständig gegen einander. Den messianischen Charakter Jesu will Matthäus aus der ersten Jugendgeschichte desselben darthun durch die Geschichte von den Magiern und von seiner darauffolgenden Rettung aus Lebensgefahr, so gut wie durch die Genealogie und den Erweis der übernatürlichen Geburt. Daran hat er dann genug. Seinen Zweck deutet er dabei durch die Zurückbeziehung auf die messianischen Weissagungen selbst an. Im Wesentlichen denselben Zweck hat Lukas, indem er das Verhältniß Jesu zu Johannes dem Täufer bis in seine ersten Anfänge zurückverfolgt, und einige Scenen aus der Kindheit, welche sich dem Herzen der Mutter tief eingeprägt hatten, anfügt. Eben der fragmentarische Charakter einer solchen Jugendgeschichte bringt es mit sich, daß eine Darstellung von der andern abweicht, ja dieselbe auszuschließen scheinen kann. Aber es ist dieß nur scheinbar. Es hat keine Schwierigkeit, sich zu denken, daß die Darstellung im Tempel vor der Ankunft der Magier erfolgte. Luk. 2, 39 ist eben nur die Uebergangsformel zu dem weitern in Nazareth spielenden Stoffe seiner Erzählung. (An sich schon hätte die unmittelbare Rückkehr von der Darstellung nach Nazareth mittelst der mehrtägigen Reise nicht viel Wahrscheinliches.) Keinenfalls darf man deßwegen die Darstellung nach der ägyptischen Flucht setzen. Wenige erfuhren wohl davon, und nach der letztern handelt es sich ja auch nur darum, daß Herodes davon nichts erfahre, was dort gewiß nicht der Fall war. Aus dem fragmentarischen Charakter also erklärt sich, daß nach Lukas die Rückkehr nach Nazareth auf die Darstellung zu folgen scheint, während sie doch nach Matthäus erst von Aegypten aus stattgefunden hat, nicht weniger der Schein, als ob nach Matthäus Bethlehem der frühere Aufenthaltsort gewesen; es kommt hiebei in Betracht, daß Joseph, von dessen Standpunkt Matthäus ausgeht, allerdings von Bethlehem gewesen seyn muß, wenn sie auch kein

Haus dort besaßen. Ueber das doppelte Geschlechtsregister s. unten. Das zeigt sich allerdings an dem Vorhandensein dieses doppelten Berichtes, daß es keinen ursprünglich und alleinig anerkannten Bericht gab; dieß schließt aber die Glaubwürdigkeit der verschiedenen vorhandenen Erzählungen nicht aus, von welchen jeder der beiden Evangelisten einen Theil auf innerlich übereinstimmende Weise zusammengestellt hat, Matthäus mehr mit Hervorhebung der alttestamentlichen Rückbeziehung, Lukas mehr nach rein historischem Interesse gestaltet.

4. So kann also der Hauptanstoß an den Berichten, welchen sogar Biographen Jesu nahmen, die übrigens den geschichtlichen Charakter des Einzelnen anerkannt haben, und welcher gerade von hier aus Angriffen wie der Strauß'sche so leichte Bahn gewährt hat, nur in dem Inhalte der Berichte selbst liegen. Man stößt sich an den übernatürlichen Begebenheiten, welche dieselben erzählen. Dieser Charakter verdächtigt aber in jedem Falle die Kindheitsgeschichte nicht mehr als die Lebensgeschichte Jesu selbst. Jene ist nicht wunderbarer als diese. Erkennt man die Wahrheit der letztern an, das großartige harmonische Bild des Lebens Jesu, wie es sich in den Evangelien darstellt, und geeignet ist, den menschlichen Geist nicht nur zu fesseln, sondern auch vollständig zu befriedigen, das Bild, wie es allein der Wahrheit des Christenthums und seiner welthistorischen Bedeutung und Wirkung entspricht, so wird man auch gestehen müssen, daß die Vorgeschichte bei Matthäus und Lukas eben diesem Gesammtbilde völlig entspricht. Die Mischung des Natürlichen und Uebernatürlichen in demselben ist durchaus edel und gotteswürdig, und unterscheidet sich eben hiedurch von den apokryphischen Berichten über die Kindheit Jesu. Das Höhere oder Uebernatürliche in dieser Geschichte aber erscheint ferner durchaus nicht als magisch; es ist vielmehr ganz in den geschichtlichen Boden des alttestamentlichen Religionsglaubens sowohl, als der volksthümlichen Erwartungen eingegangen. Das aber war die historische Bedingtheit der realen Erscheinung des Messias, daß in ihm sowohl die alttestamentlichen Weissagungen zur Erfüllung kamen, als auch die Vorthatsachen, welche ja nichts Anderes als Ausprägungen der ewigen weltordnenden Gottesgedanken und des fortschreitenden Geschichtsganges sind, der hier in dieser Person seinen Culminationspunkt hat. Geschichtlich und national ausgeprägt mußte seine Stellung seyn. Und wenn seine Einführung in die Welt sich sogar an die eben damals herrschenden volksthümlichen Erwartungen und Vorstellungen anschließt, sofern sie einen blos subjektiven Charakter haben, wenn sich dies bei Maria und Joseph, bei den Hirten und Magiern, Zacharias und Elisabeth, in den Engelerscheinungen und dem Sterne kund gibt, so liegt darin kein Grund, einen aus diesen subjektiven Vorstellungen herausgeborenen Mythus darin zu finden, son-

dern nur die durchgeführte Oekonomie der Offenbarung zu bewundern, welche eben auf diesem Wege den geschichtlichen Eingang des Erlösers möglich machte. Eben durch diese Offenbarung hat die Menschheit die Stufe der Entwicklung höheren Lebens, welche sie inne hat, erreicht. Gegen die Spekulation, welche das Wunder unmöglich findet, steht der zweitausendjährige Entwicklungsgang der Geschichte, welche auf demselben gründet.

5. Eine andere Stellung zum apostolischen Zeugnisse aber nehmen diese Berichte allerdings ein, als die spätere Lebensgeschichte. Die Apostel waren hier nicht Augen=, sondern nur Ohrenzeugen. Daher ist denn auch diese Geschichte nur von zweien dargestellt, und selbst auch von diesen nur Weniges doppelt. Aber die Glaubwürdigkeit leidet darunter nicht.

2. Abstammung und Geburt Jesu.

§. 6.

Jesus ist als Glied des davidischen Geschlechtes von Maria und zwar zu Bethlehem in Judäa geboren worden, nachdem sie ihn als jungfräuliche Verlobte des Joseph auf außerordentliche Weise durch die Schöpferkraft Gottes empfangen hatte. Hierin stimmen die beiden neutestamentlichen Berichte zusammen, und wir haben keinen haltbaren Grund, dieselben als ungeschichtlich zu verwerfen.

I. 1. Das Hauptfaktum der Empfängniß ist von beiden Evangelisten unzweideutig und übereinstimmend bezeichnet. Matthäus leitet dasselbe schon 1, 16. durch das Verlassen der Formel im Geschlechtsregister ein. Die Worte V. 18. aber lassen gar keinen Zweifel über die Sache. Die Präposition ἐκ schon schließt jede andere Erklärung, wie z. B. in Gemäßheit des heiligen Geistes, d. h. vorausgehender Weissagung, oder aber: auf eine dem heiligen Geiste wohlgefällige, Gott genehme, nicht menschlich bösartige Weise, aus. Zudem aber sind alle solche Deutungen ausgeschlossen durch den geschichtlichen Zusammenhang, das Benehmen Josephs. Eine natürliche Empfängniß von einem andern Manne, ein nach nationalen Begriffen todeswürdiges Verbrechen aber stimmt zu keiner jener Erklärungen. Also ist der Sinn klar: es ist eine ohne Zuthun eines Mannes durch schöpferische Gotteskraft erfolgte Empfängniß. Aber eben dasselbe ist auch bei Lukas unläugbar ausgesprochen. Das Negative spricht Maria aus 1, 34. Das Positive aber der Engel 1, 35. Das ἅγιον (neutrum, weil es der noch unpersönliche foetus ist) wird Gottes Sohn seyn, in demselben schöpferisch unmittelbaren Sinne wie Adam (3, 38.),

also auch hier ist dieselbe Zurückführung auf die schöpferische Gotteskraft mit Ausschließung menschlich=männlicher Wirksamkeit klar.

2. Man hat gegen diese Berichte vor Allem eingewendet, daß sie selbst in einem innern Widerspruche stehen. Wenn sich auch chronologisch die Bestandtheile ganz leicht und sachgemäß an einander reihen (Verkündigung an Maria, Maria's Besuch bei Elisabeth, Verkündigung an Joseph, Geburt), so soll doch ein Widerspruch darin liegen, daß die zweite Engelsbotschaft als einfache Wiederholung ohne Rückbeziehung, ohne Tadel des Nichtglaubens an die frühere erfolgt wäre, und daß zwischen Maria und Joseph selbst keine Verständigung stattgefunden hätte. Allein wenn Joseph die frühere Engelsbotschaft nicht kannte, so konnte von Rückbeziehung und Vorwurf keine Rede seyn. Kannte er sie aber, so sollte ihn ohne Zweifel eben die einfache Uebereinstimmung beider Botschaften mit Beseitigung aller Zweifel zum völligen Glauben bringen. Ein Grund zum Tadel lag nicht vor, bei der Natürlichkeit des Zweifels dem weltgeschichtlich=einzigen Faktum gegenüber. Uebrigens läßt sich allerdings nicht sicher wissen, ob Maria es ihm frühzeitig mitgetheilt hatte. Aber auch für sie erwächst dann noch kein Vorwurf, da wir eben so wenig wissen, ob sie hiezu die Gelegenheit nahen und vertraulichen Beisammenseyns hatte, und nicht vielmehr im Falle war, es einer höhern Hand überlassen zu müssen. So erscheinen Beide unter allen Umständen vorwurfsfrei, und die Berichte in natürlicher Uebereinstimmung.

3. Aber der Vorgang selbst ist nun vor Allem einer Bekämpfung aus physikotheologischen Gründen ausgesetzt, welche 1) physiologisch den Hergang des Wunders, 2) theologisch den Zweck desselben anfechten. Was das letztere betrifft, so haben Andere die Ansicht Schleiermacher's wiederholt und ausgeführt, daß die Ausschließung des väterlichen Antheils allein zur Ausnahme des neuen Lebens von dem Zusammenhange der Sünde nicht hingereicht, andererseits es aber wohl auch an einer bloßen Reinigung jenes Antheils wie des mütterlichen genügt hätte. Dabei ist der Schwerpunkt gänzlich übersehen, welcher eben darin liegt, daß der sinnlich erregte Zeugungsakt ausgeschlossen ist, wodurch auch der mütterliche Antheil ein ganz anderer wird vgl. Joh. 1, 13. Eben damit ist auch die gezogene Consequenz abgeschnitten, daß diese Reinigung auf die vorangehenden Geschlechter mit ausgedehnt werden müßte. So ist die Thatsache dem Zwecke ganz entsprechend, und da dieser Zweck dem der Schöpfung selbst gleich kommt, so ist nicht einzusehen, warum nicht eine Schöpfungsthat geschehen soll, mit Uebergehung der Naturgesetze, die ja doch nur durch den Akt, und also auch den Zweck der Schöpfung gesetzt sind.

4. Eine weitere Instanz gegen die übernatürliche Empfängniß bilden die historisch=exegetischen Gründe, welche theils aus dem Stillschweigen des

übrigen neuen Testaments, theils aus entgegenstehenden Lehren und Thatsachen hergenommen sind. a. Die Evangelisten Matthäus und Lukas beziehen sich nicht weiter darauf; allein dieß war eben nicht nöthig, nachdem sie das Faktum so entschieden vorangestellt hatten. Wenn sie aber den Ausdruck: Eltern gebrauchen, Luk. 2, 41., und: Vater, 2, 48. so haben wir doch sicher anzunehmen, daß dieß in dem durch die fast unmittelbar vorangehende Erzählung gebotenen Sinne geschieht; ebenso wenn sie die durch Joseph gehenden davidischen Genealogien haben, so erhellt eben daraus, daß wenigstens sie diese Genealogien nicht als der Empfängniß widersprechend ansahen. Daß aber Jesus sich den wegwerfenden Aeußerungen über seine Abkunft gegenüber hätte auf die Art seines Ursprunges beziehen sollen, ist wahrhaft lächerlich, da er doch hiedurch nur den Spott herausgefordert hätte. Was von ihm in dieser Beziehung geschehen konnte, ist (vgl. Joh. Kap. 6—8.) reichlich geschehen, indem er sich einfach als den Sohn des himmlischen Vaters im einzigen Sinne bezeugte. b. Daß die briefliche apostolische Literatur der Sache nicht erwähnt, auch nicht Röm. 1, 3. Gal. 4, 4. Hebr. 7, 3. ist zugegeben, aber es ist auch von keiner Bedeutung. Grundlegend für den Glauben ist sie nicht; so lag es der apostolischen Predigt viel näher, erst denjenigen Glauben an die höhere Natur Jesu zu pflanzen, von welchem aus sich die Annahme jener Thatsache von selbst ergab. c. Eben dieß ist wohl auch mit dem johanneischen Evangelium der Fall gewesen; besonders wenn doch dasselbe mit gnostischen Richtungen zu thun hatte, konnte Johannes die Bekanntschaft mit der Thatsache, welche Cerinth und Carpocrates mit Hilfe der Genealogien zu seiner Zeit nach dem Zeugnisse des Epiphanius zu bestreiten suchten, voraussetzen. Aber man hat auch gesagt, seine Anschauung von der Menschwerdung und Einwohnung einer göttlichen Hypostase in Jesus widerspreche der Empfängniß durch den heiligen Geist. Im Gegentheile fordert seine Lehre die letztere Thatsache. Denn wie soll eben jene Menschwerdung erfolgt seyn, als durch eine solche Empfängniß? Dieß wird unwiderleglich, sobald wir aus dem johanneischen Evangelium die Voraussetzung, daß was aus dem Fleische geboren ist, Fleisch ist, damit zusammenhalten. Wenn aber nun das in dieser Empfängniß thätige Princip die Hypostase des Sohnes oder Wortes war, so widerspricht dieß nicht der Empfängniß durch den Geist. Es war alttestamentliche Anschauung, daß das schöpferische Princip Gottes in der Welt der Geist sey. Also konnte sich die himmlische Botschaft der auf dem Boden dieser Anschauung stehenden Personen gar nicht anders verständlich machen. Ebenso aber schließet in der That die richtig verstandene Logos-Idee bei der Fleischwerdung des Logos keineswegs die Vermittlung durch das überhaupt innerhalb der geschaffenen Welt die göttliche Wirksamkeit vermittelnde Princip des göttlichen Pneuma aus.

d. Daß Marcus in seiner Abkürzung auch dieses Factum weggelassen, ist von keiner Bedeutung.

5. Der Unhaltbarkeit dieser Einwendungen reiht sich aber nun weiter die Schwierigkeit an, auf mythischem Wege den Ursprung der Erzählung zu erklären. Alles was man zur Anknüpfung auf alttestamentlichem Boden beigebracht hat, beruht doch auf ganz andern Ideen. Zwischen der Geburt ausgezeichneter Gottesmänner von betagten Eltern, dem Namen Gottes Söhne für Könige und Helden einerseits und dem vaterlosen Ursprung andererseits liegt gewiß mehr als eine Steigerung. Alle direkter hinweisenden Vorstellungen vom himmlischen Samen des Messias, vom Gezeugtseyn der Kinder frommer Eltern unter göttlicher Mitwirkung u. dgl. treffen doch immer die Sache nicht, oder sind sehr späten Ursprungs, von der christlichen Lehre aus erst entstanden. Daß Jesaj. 7. von den Juden nicht messianisch gedeutet wurde, ist nicht nur aus dem Mangel an Nachrichten wahrscheinlich, sondern aus Justins Gespräch mit Tryphon gewiß. Es ist auch das festzuhalten, daß im Ebionitismus eben diese Vorstellung den meisten Widerspruch fand. Man warf den LXX. ihre Uebersetzung παρθενος vor. Sind wir so über den jüdischen Boden hinausgewiesen, so passen doch alle heidnischen Analogien von Göttersöhnen und Incarnationen, als welche unter ganz anderen Voraussetzungen entstanden, zur Erklärung eines geschichtlichen Ursprunges auf unserem Gebiete noch weniger, abgesehen von der äußern Unwahrscheinlichkeit, wie denn gerade diese Erzählung den hebraisirenden Bestandtheilen des Lucas angehört. Es ist nur so viel aus diesen Analogien ersichtlich, daß auch die subjektive Religion eine ahnungsvolle Tendenz auf die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen hat, welche in jenem Faktum und der ganzen Thatsache der Person Christi verwirklicht ist. Aber auch die Idee der Wiedergeburt aus dem Geiste auf christlichem Gebiete kann bei ihrem ganz anderen Inhalte die Erzählung nicht veranlaßt haben, noch weniger eine Ueberschätzung des ehelosen Lebens, denn die Evangelien setzen voraus, daß Maria nachher mit Joseph eine wirkliche Ehe geführt habe. So widerlegt sich die mythische Ansicht durch ihre innere Unmöglichkeit.

6. Dagegen ist die Erzählung auf dem apostolischen und kirchlichen Gebiete nicht nur von Anfang an allgemein zugestandener Bericht, sondern auch durch dieses apostolische Zeugniß in ihrer thatsächlichen Wahrheit getragen; es läßt sich auch hier annehmen, daß der ganze Gang neutestamentlicher Entwicklung sich nicht werde verläugnet haben, welcher von den Thatsachen aus zu Ideen und Lehren führte. Selbst die Beilegung des Jesus-Namens ist für die Geschichtlichkeit eines solchen Vorganges ein, wenn nicht schlagender, so doch unterstützender Beweis. Die Bedeutung der Thatsache — und daß man nach einer solchen fragen darf, liegt schon

in dem „deßwegen“ (διο) bei Lukas 1, 35. — ist die, daß ein neuer Lebensanfang der Menschheit, ein Leben der reinen Menschheit gesetzt wird. Die Idee reicht im synoptischen Verständnisse noch nicht an die der Menschwerdung hinan; es ist auch nicht absolute Unsündlichkeit gesetzt, so wenig wie bei Adam. Aber es ist durch diese Ausschließung des Zeugungsaktes von der Entstehung jedenfalls dem Entstandenen ein höherer Grad von Reinheit zugesprochen. Die Persönlichkeit, welche auf solche Weise nicht in die Continuität des sündlichen Menschenlebens verwoben ist, sondern von demselben nur angenommen hat, was ihrem göttlichen Ursprung homogen ist, trägt in sich die Reinheit und Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns, um ein neuer Anfang der Menschheit seyn zu können. Das ist die synoptische Idee, entsprechend der paulinischen Zusammenstellung Christi mit Adam, seiner Auffassung als des Herrn vom Himmel, 1 Cor. 15, 47. und des lebendigmachenden Geistes 15, 45. vgl. Röm. 5, 12 ff.

II. Die Kehrseite der vaterlosen Zeugung ist die Abstammung aus davidischem Geschlecht.

1. Matthäus und Lukas geben Genealogien, deren Zweck ist, Jesum als den Nachkommen Davids, was er als Messias nach der Verheißung seyn mußte, und Abrahams, als des ersten Trägers der theokratischen Verheißung nachzuweisen; aber während Matthäus sich hierauf beschränkt, so geht Lukas auf Adam zurück, er schließt ihn an den Urmenschen an, setzt ihn in geschichtlichen Zusammenhang mit der ganzen Menschheit, und beurkundet sich auch hierin als paulinischer Universalist.

2. Die Genealogie des Matthäus vermittelt die Abstammung von David durch Salomo und lauter bekannte Königsnamen, die des Lukas hingegen durch Nathan und lauter unbekannte Namen. Man hat daher bei Lukas eine Genealogie der Maria zu finden geglaubt, und dieß um so begieriger ergriffen, als es mit dem Berichte von der Empfängniß besser zu harmoniren schien; auch spricht eine alte Tradition für die davidische Abstammung der Maria. Allein einmal fügen sich die Worte Luc. 3, 23. durchaus dieser Erklärung nicht, ob man nun Eli als Schwiegervater oder Großvater, und im letzteren Falle eine einfache Fortführung im Uebergange zu Eli oder einen Gegensatz zu dem ὡς ἐνομιζετο annehmen will; ferner scheint aus Luk. 2, 4. und 1, 27. hervorzugehen, daß er nur dem Joseph davidische Abstammung zuschrieb. Endlich hätte nach jüdischen Begriffen die Genealogie der Mutter gar keinen Werth gehabt. Die Vereinigung der Genealogie mit der Empfängniß kann aber eben deßwegen, auch wenn jene auf Joseph weist, bei den jüdischen Ansichten von gesetzlicher Abkunft keinen Anstand haben.

3. Auch schließen sich beide verschiedenen Genealogien, wenn sie beide auf Joseph gehen, deßwegen doch nicht aus. Entweder ist ihr Nebeneinanderbestehen aus einer Leviratsehe von zwei Halbbrüdern zu erklären, oder einfacher ist es das einemal die natürliche Abstammung, das anderemal eine gesetzliche durch Adoption anzunehmen, mit welcher letzteren immerhin die Heirath der Maria als einer Erbtochter innerhalb des Geschlechtes zur Erklärung der alten Sage von ihrer davidischen Abkunft konkurriren könnte. Hiermit ist allerdings nur die Wahrscheinlichkeit einer solchen Vereinigung erwiesen; auch sind noch nicht alle Schwierigkeiten überwunden, wie das doppelte Vorkommen von Zorobabel, und die Auslassung dreier Könige. Allein alle diese Schwierigkeiten sprechen nicht gegen die Glaubwürdigkeit der Genealogie im Ganzen, zumal die Abkürzungen, die in allen solchen Fällen nicht ungewöhnlich waren.

4. Daß aber öffentliche sowohl als Privat-Genealogien trotz des Exils damals noch im Volke vorhanden waren, beweist Josephus mit seinem eigenen Beispiel; es ist bei dem ungemeinen Werth, welchen sie im Volke hatten, leicht zu erklären. Und Alles spricht dafür, daß Jesu davidische Abstammung von den Zeitgenossen nicht bezweifelt wurde, vgl. Matth. 9, 27. 12, 22 f. 20, 30 f. (Marc. 10, 47. Luk. 18, 35 ff.) 21, 9. (Apostelg. 2, 30. Röm. 1, 3. 9, 5. 2 Tim. 2, 8. Offenb. 5, 5. 22, 16.). Jesus selbst ist aber ja Matth. 22, 41—46. dem keineswegs entgegengetreten. Hieraus auch erklärt sich bei der Wichtigkeit jenes Merkmales seine Anerkennung als Messias. Wenn nun aber diese Thatsache anerkannt war, so lag es sehr nahe, im geschichtlichen Interesse die Geschlechtsregister aufzusuchen und zusammenzustellen.

III. 1. Der Geburtsort Jesu ist Bethlehem, entsprechend einer herrschenden Vorstellung in der Messiaserwartung, welche sich auf Mich. 5, 1. stützte. Dieß ist bei Matthäus nur gelegentlich und vorübergehend erwähnt 2, 1., bei Lukas aber ausführlich in der Erzählung, wie Joseph und Maria ihren gewöhnlichen Wohnort Nazareth verlassen, und um eines Census willen nach Bethlehem reisen, wo dann die Geburt erfolgt. Dieser Voraussetzung des früheren Wohnorts in Nazareth widerspricht auch Matth. 2, 22. 23. nicht; denn es konnte immerhin jetzt eine Frage für sie seyn, ob sie nicht mit dem ihnen anvertrauten Messiaskinde das dem Heiligthum so nahe Bethlehem zum Wohnsitze wählen wollten, und Nazareth wegen des Vorgefallenen ganz vermeiden; daß dieß nicht deutlicher ausgesprochen ist, liegt in dem fragmentarischen Charakter des Berichtes.

2. Lukas erzählt nun aber die näheren Umstände unter Hinzufügung der Veranlassung durch einen römischen Census. Schon daß zu einem solchen sie an den Stammort reisten, und daß Maria mitreiste, schien

unwahrscheinlich. Doch haben neue Forschungen ausgewiesen, daß Jedermann da römisch geschätzt wurde, wo er Municipalbürger war; auch daß die Frauen nach dem spätern römischen und peregrinischen Recht mit einem selbstständigen Vermögen der Schatzung unterlagen; ohnehin ist aber im Berichte nicht gesagt, daß Maria erscheinen mußte, sie konnte sich auch angeschlossen haben, um nicht schutzlos zurückzubleiben, und um der Nachrede in Nazareth auszuweichen. Es bleibt nun nur die Frage, ob in dieser Zeit, unter der Vasallenherrschaft des Herodes ein römischer Census stattfinden konnte. Dieß ist konstatirt durch die Thatsache, daß August ein vollständiges rationarium und breviarium über das ganze Reich hinterließ, welches nur auf einem Reichscensus beruhen konnte, daß er sich eben aus dieser Gelegenheit die prokonsularische Macht über das ganze Reich herausnahm, und daß bei einer anderen Gelegenheit angeführte Ausnahmen von der Allgemeinheit solches Census eben für diese als Regel beweisen.

3. Dagegen erhebt sich nun die Schwierigkeit, daß Quirinus (Luk. 2, 2.) zu dieser Zeit noch nicht Proconsul war, und daß unter ihm allerdings ein berüchtigter Census stattfand, dessen neben Josephus auch die Apostelg. 5. erwähnt, der aber 12 Jahre später fällt. Wollte man nicht geradezu den Text verändern, so unterschied man in demselben Plan oder Anfang des Census von dessen wirklicher Ausführung oder Vollendung; oder man wollte Quirinus nicht als Proconsul, sondern als Commissär bei demselben thätig wissen. Besser als Beides empfiehlt sich die Auskunft *πρωτη* als Komparativ zu fassen, wie dieß auf klassischem und hellenistischem Gebiete vorkommt. Aber die Ausdrucksweise wäre dann jedenfalls eine zweideutige gewesen. Bleibt also hier ein Zweifel, so steht doch so viel fest, daß der in Zeitbestimmungen sehr genaue Lukas nicht die 12 Jahre spätere von ihm selbst erwähnte Schatzung verwechselt haben kann, und daß selbst eine chronologische Ungenauigkeit in dieser Beziehung doch nicht die ganze Thatsache umstoßen könnte.

4. Daß nun sonst die Geburt in Bethlehem nicht in den Evangelien erwähnt ist, darf nicht befremden. Haben sich die Zeitgenossen Jesu an dem Nazarener gestoßen, vergl. besonders Joh. 7, 41., so wäre es von ihm die äußerlichste Art gewesen, sie von seiner Messianität zu überzeugen, wenn er ihnen die Irrigkeit ihrer Voraussetzung entgegen gehalten hätte; es lag für ihn viel näher, dies auf andere Weise zu thun. Zu Joh. 1, 47. ist zu bemerken, daß Philippus vielleicht selbst die Geburt in Bethlehem nicht wußte. Hätten die Evangelien die Sache hervorgehoben, so würde die Kritik wohl daraus auf Absichtlichkeit und Unwahrheit schließen.

3. Erstes Bekanntwerden und Jugendleben.

§. 7.

Auf eine denkwürdige Weise wurde von der erfolgten Geburt Jesu als des Messias sowohl jüdischen als nichtjüdischen Personen eine Kunde zu Theil, welche theils auf die individuellen Messiashoffnungen berechnet war, theils die hohe Bedeutsamkeit Jesu überhaupt und für alle Zeiten ins Licht setzen sollte. Mit einem Theile dieser Begebenheiten steht es in bedeutsamem Zusammenhang, daß Nazareth Schauplatz seines folgenden Jugendlebens wurde. Dort lebte er bis in sein Mannesalter im elterlichen Hause, im stillen häuslichen Kreise, im Verhältnisse des Kindes und Sohnes, des Genossen des niedrigen Volkes; aber schon dies ist bedeutsam genug, und ein einzelnes Ereigniß aus seinem zwölften Jahre stellt uns seine Entwicklung dar, als die allmälige von künstlichen Mitteln entfernte Entwicklung des originalen Geistes, der im nämlichen Grade, wie sich sein Bewußtseyn entfaltete, das Bewußtseyn einer eigenthümlichen Gemeinschaft mit Gott seinem Vater in sich hegte.

1. Lukas berichtet, daß die Geburt den Hirten von Bethlehem durch eine glänzende Engelerscheinung, dann bei der Darstellung im Tempel zwei hochbetagten Personen durch Geistesanregung bekannt geworden sey. Matthäus seinerseits, daß durch das Erscheinen eines ungewöhnlichen Gestirnes veranlaßt, Magier aus Osten zur Ueberzeugung von der Geburt des Messias gelangt und ihm zu huldigen gekommen seyen. Es war gleichsam eine höhere Nothwendigkeit, daß die Thatsache der Geburt in empfänglichen Menschen in's Bewußtseyn trat und eben dadurch selbst wieder ihre hohe Bedeutsamkeit in's Licht gestellt wurde.

2. Nach Lukas vernahmen die Hirten von Bethlehem auf dem Felde die Kunde durch die Erscheinung von Engeln (erst 2, 9. 10. von Einem, dann 13. 14. von Vielen). Die Engelerscheinung kann den in den Geist der Schrift Eingeweihten nicht befremden. Die Geisterwelt wird im Neuen Testament überall als mit der Menschheit zu Einer Familie Gottes verbunden dargestellt; Eph. 1, 10. (3, 15.) Col. 1, 20. Luk. 15, 10. Joh. 1, 52. Hier aber hat diese Engelerscheinung ihren vollständigen Zweck an den Hirten, deren messianische Glaubigkeit sich durch ihr Benehmen beweist, an den Eltern Jesu, denen sie es mittheilen, und an der ganzen christlichen Kirche, die daran Theil nimmt. Das Haus war gewiß für die Hirten leicht zu finden, vielleicht das erste auf ihrem Wege. Alles

geschieht hier allerdings mit der Nothwendigkeit einer höheren Geschichte, aber ohne Widersprüche. Alles steht in Harmonie mit dem ganzen Leben Jesu, und es ist kein Grund vorhanden, an einen Mythus zu denken, der sich auf so dürftige Analogien, wie göttliche Erscheinungen bei Hirten und Verherrlichungen der Geburt großer Männer gründet.

3. Die zweite Kundmachung schließt sich an die gottesdienstliche Handlung an, welche in Beziehung theils auf die Mutter, theils auf das Kind Lev. 12, 2—8. Exod. 13, 2. Num. 18, 15. geboten war. Das Kind, von der Mutter zu diesem Zwecke nach dem zwei Stunden entfernten Jerusalem gebracht, wird hier von einem hochbetagten und in messianischen Hoffnungen lebenden Manne, Simeon, (den man ohne allen Grund mit Gamaliels angesehenem Vater identificiren wollte) erkannt und hierauf ebenso von einer bejahrten Prophetin Anna. Auf natürliche Weise läßt sich dieser Vorgang nicht erklären. Es geschieht Alles auf Anregung des göttlichen Geistes. Der Empfänglichkeit aber begegnet durch göttliche Veranstaltung die Erfüllung, welche in der Erzählung als eine wunderbare eben dadurch bezeichnet ist, daß Alles auf die Wirkung des Geistes zurückgeführt wird. Simeon redet in alttestamentlicher Weise, aber durchaus messianisch; die Art wie die Wittwe eingeführt wird ist voll historischer Wahrheit, kein Zug der bloßen Ausschmückung und Verherrlichung. Es ist eine Herabwürdigung des individuellen religiösen Bedürfnisses, wenn man in dem Vorgange um der Beschränkung auf diese einzelnen Personen willen den göttlichen Zweck verkennt. Die Parallele mit der Scene der Beschneidung Johannis, das Interesse der Verherrlichung Beider erklären einen mythischen Ursprung der Erzählung nicht. Konstruiren kann man freilich jede Begebenheit.

4. Die dritte Kundgebung ist anderer Art, dadurch, daß sie sich auf Heiden, persische Priester und Astrologen bezieht — denn dies sind ohne Zweifel diese Magier — welche durch eine Himmelserscheinung aufmerksam gemacht, in Jerusalem nach dem Messias forschen und nach Bethlehem gewiesen, ihn dort finden. Messianische Hoffnungen hatten sich über den ganzen Orient von Israel aus verbreitet. Hier trat die Astrologie mit ihnen in Verbindung. Die Erzählung selbst giebt uns über die Natur der Erscheinung nichts an die Hand; nicht einmal was blos optisch und was wirklich an derselben ist. Entweder ist es eine astrologische Conjectur, welche als Mittel der Führung dieser Männer diente, oder aber, was viel näher liegt, es ist eine wirkliche außerordentliche Himmelserscheinung, welche sie erkannten; denn was ist Befremdliches daran, wenn die Geburt Jesu in einem kosmischen Zusammenhang erscheint! So wurde erfüllt, was die Menschen in weiten Kreisen ahnungsvoll hofften und wie es in Micha 5, 1. dem erwartungsvollen Forscher nahe gelegt war. Natürliches und Ueber-

natürliches greifen in dieser Begebenheit überall ineinander. Was die Magier in Jerusalem erlebten, was sie von da nach Bethlehem führt, ist ein ganz natürliches Geschehen.

5. Auch die an diese Begebenheit sich anschließende Gefahr und Stellung des Kindes, sowie was dazu gehört, ist eine in sich zusammenstimmende, den Stempel schlichter Geschichte tragende Erzählung. Allerdings sind auf dieselbe alttestamentliche Stellen angewendet, welche nur gezwungen so gedeutet werden können, dieß aber eben deutet auf die Macht der Thatsache über die Gemüther, deren Eindruck solche Auslegung hervorrief. Auch hier greift das übernatürliche Element immer harmonisch in den natürlichen Verlauf ein; so in den Träumen, welche immer der Disposition zu Hilfe kommen. Insbesondere aber stimmt die Geschichte zu Herodes anerkannt grausamem und ebenso feigem Charakter. Seine Berechnungen, sich auf die Arglosigkeit der Magier stützend und sich vor jeder Erweckung eines Argwohns bei denselben hütend, sind ganz richtig und mußten gelingen, wenn nicht göttliche Hilfe dazwischen trat. Erst die Kunde, daß das Kind nicht mehr vorhanden sey, hat ohne Zweifel den letzten Entschluß gezeitigt. Josephus kann von diesem nichts erzählen, weil er grundsätzlich von Jesus schweigt. Allerdings hat wohl die Sage großen Männern oft frühe Lebensgefahren angedichtet. Aber sollen darum alle außerordentliche Schicksale unwahr sein? Im Alten Testament fand ein Mythus hier keine wirkliche Anknüpfung. Und wie ist doch hier Alles so schlicht, von aller Uebertreibung der Sage fern, ja ohne Andeutung des Bedeutungsvollen in dem Hauptereignisse!

6. An die Geschichte der Magier knüpft sich nun als letztes Ergebniß der bleibende Jugendaufenthalt Jesu in Nazareth. Matthäus leitet seinen Nazaräernamen 2, 23. von einer Prophetenstelle ab. Wahrscheinlich hat er Jesaj. 11, 1. im Sinne. Dort erscheint der Messias als ein neues schwaches Reis aus einem alten verstümmelten Stamm. So erscheint nun dem Evangelisten der in der Unscheinbarkeit von Nazareth wohnende Jesus, und diese tiefere Ideenbeziehung leitet ihn, nicht blos der Wortanklang. Weil aber jene Idee überhaupt eine prophetische ist, so citirt er *δια των προφητων*. Den tieferen Ideenzusammenhang und die typische Analogie der heiligen Geschichte hat er auch bei Anwendung von Hos. 11, 1. und Jerem. 31, 15. im Sinne. Die Geschichte Jesu hat eben diesen tiefen Zusammenhang mit dem Alten Testament, mit der Zeitgeschichte und dem innerlichen Bedürfnisse der Menschen dieser Zeit.

Lukas erwähnt die allmälige und ungestörte geistige Entwicklung des Knaben. Hiefür war eben die Verborgenheit in Nazareth geeignet. Auch der originalste Geist bedarf zu seiner Entwicklung der Anregung von außen. Aber je originaler er ist, desto mehr genügen hierin die allge-

meinsten Bedingungen, diese sind hier gegeben in einem frommen Familienleben, in den nationalen Ueberlieferungen, insbesondere in der zugänglichen großartigen Offenbarung der heil. Schrift.

7. Der Besuch des Tempels im zwölften Jahre ist eine natürliche Sache; in diesem Alter galten die Söhne für reif hiezu; er mischt sich unter die Lehrer im Tempel nach der Sitte der Rabbinenschüler; an allem dem, wie auch daran, daß ein wohlwollender Rabbi sich seiner annahm, ihn etwa mit sich nach Hause nahm, ist nichts Wunderbares nach Geist und Sitte der Zeit. Samuel bietet doch nur eine ganz allgemeine Aehnlichkeit. Ein eigenthümliches Bewußtsein zeigt sich in seiner Antwort an die Mutter, insbesondere wegen des gegensätzlichen Anklangs an ihre Rede. Zunächst spricht sich nichts darin aus als das Bewußtseyn einer tiefen Einheit mit Gott. Ob die messianische Idee damit schon in seinem Selbstbewußtseyn gesetzt ist, bleibt dahin gestellt; aber sie ist in ihrer Allgemeinheit so einfach und ächt menschlich, daß schwer abzusehen ist, wie sie mit dem kindlichen Selbstbewußtseyn schlechthin unverträglich seyn sollte.

Auch diese Erzählung ist ein Beleg für die Abwesenheit aller besondern Bildungsmittel in seinem Leben. Wird er gleich anfangs später Rabbi genannt, so beweist dies nichts für eine besondere Bildung, da jeder, welcher lehrend auftrat, auch so genannt werden kann. *Τεκτων* kann des Zimmermanns Sohn seyn, aber es liegt auch nichts Anstößiges in seiner Betheiligung an der Arbeit. Nichts ist ungeschichtlicher als sich ihn in Verbindung mit einer Sekte vorzustellen.

II. Vorbereitung und Uebergang zur öffentlichen Wirksamkeit.

1. Wirksamkeit des Täufers.

§. 8.

Noch beharrte Jesus in der Stille seines Privatlebens, als Johannes, der spätgeborene Sohn des Priesters Zacharias, öffentlich auftrat, ein Prophet nach Geist und Beruf, der es als die göttliche Bestimmung seines Lebens erkannte, dem Messias den Weg zu bereiten. Er verkündigte in Kraft seines Prophetenberufs das Nahen des Gottesreiches, forderte zur sittlichen Sinnesänderung auf und weihte zu ihr und zum Glauben an die Nähe des Messias durch

das Symbol einer Wassertaufe ein, schilderte in kräftigen und erhabenen Zügen den Messias, dessen nahen Auftritt er verkündigte und wies von einem bestimmten Zeitpunkt an auch auf die Person Jesu von Nazareth als auf den Messias ausdrücklich hin. Als Prophet verehrt von dem Volke, auf welches seine persönliche Erscheinung und seine Wirksamkeit einen großartigen Eindruck machte, starb er, ein Opfer seiner kräftigen prophetischen Wirksamkeit überhaupt und seiner Freimüthigkeit gegen Herodes Antipas insbesondere, den Märtyrertod eines Propheten.

1. Die Geschichte Johannis ist von den Evangelisten als der Anfang der evangelischen Geschichte betrachtet (gemäß der Auffassung Jesu selbst, Luk. 16, 16. und sonst) und so ihrem Haupttheil nach in den Berichten derselben vorangestellt worden, Matth. 3, 1—12. Luk. 3, 1—20. Marc. 1, 1—8; auch Johannes hat dies Verfahren wenigstens durch Anfangen mit dem Zeugnisse Johannis für Jesum eingehalten, Joh. 1, 19—37. Seine spätere Geschichte ist in die Evangelien verwoben, Matth. 11, 1 ff. 14, 1 ff. Joh. 3, 23 ff. Die Quellen sind reichlich genug; und haben das Zeugniß des Josephus (Antiq. 18.) noch für sich. Nur Lukas hat auch die Vorgeschichte des Johannes, deren außerordentliche Umstände um so weniger befremden dürfen, als ihre Angemessenheit zu der Sache und zu der alttestamentlichen Weissagung eines Vorläufers die göttliche Anordnung erkennen läßt. Sie ist übrigens so in die Vorgeschichte Jesu verwoben, daß sie mit dieser steht und fällt. Sein frühe eingeleitetes lebenslängliches Nasiräat gestaltete sein Leben so, daß er in der Zurückgezogenheit der priesterlichen Familie und Entfernung von den Sekten seiner Zeit sich auf eine dem Prophetenberuf angemessene originale Weise entwickeln konnte. Die Evangelien fassen sein Auftreten nicht als etwas Zufälliges, sondern eine höhere durch die alttestamentliche Weissagung bezeugte Nothwendigkeit. Jesaja 40, 3. und Maleachi 3, 1. 23. hatten den Vorläufer geweissagt, nach dem letzteren war die Erwartung des Elias Volksglaube geworden, Matth. 17, 10. Joh. 1, 21. Jesus selbst erklärt diese Weissagung für erfüllt in Johannes, Matth. 11, 14. 17, 12. Mit dem Feuergeist und unbestechlichen Richterernst des Elias sollten vor dem Erscheinen des Messias das Volk und seine Häupter zur Rückkehr zu Sinn und Geist des alten Gesetzes aufgefordert und dadurch wieder in die sittliche Seite der messianischen Erwartung eingeführt werden. Das war Johannis Beruf Matth. 17, 11., der nicht willkürlich von ihm angeeignet, sondern ihm von Oben übertragen wurde (Luk. 3, 2. Joh. 1, 33.).

2. Dem entsprach nun der allgemeine Inhalt seiner Predigt. Er verkündigte die Nähe des Gottesreiches und dessen sittlichen Charakter durch

das Verlangen der Buße; er zeigte seinen Blick in die Natur und die göttliche Oekonomie dieses Reiches durch den Ausspruch, daß es dabei nicht auf die abrahamitische Abstammung, sondern auf sittlich-religiöse Sinnesänderung ankomme; er lehrte die Allgemeinheit der Sünde in dem ausnahmslosen Verlangen dieser Buße; er schilderte demgemäß den Messias als den sichtenden Richter; er wandte sich aber auch an die besonderen Gestalten der Sünde, an die tiefste Verderbniß sowohl, als einzelne Arten der Verfehlung. Durch sein eigenes äußeres Auftreten stellte er sich als die personifizirte Buße dar, seine Predigt bekräftigend.

3. Vornämlich aber wirkte er in diesem Sinne, indem er mit der Predigt die symbolische Wassertaufe verband. Der unmittelbare Zweck dieser Taufe ist die Buße, der mittelbare Sündenvergebung. Zugleich weist sie auf den Messias hin; indem sie aber doch nicht wirksam für das messianische Heil seyn, sondern blos Wassertaufe im Gegensatz der Geistestaufe bleiben soll, kann ihr nur der symbolische Charakter zukommen. Sie ist eine göttliche Aufforderung zur Buße, mit Beziehung auf den Glauben an den Messias, und als Handlung eine individuelle Anerkennung der Erlösungsbedürftigkeit, daher mit dem Bekenntnisse der Sünden verbunden. Fragen wir nach dem Grunde der Wahl dieses Symboles für den Täufer, so deutet Jesus Matth. 21, 25. selbst bezeichnend genug auf die göttliche Ermächtigung des Propheten hin. Aber dieß hindert nicht nach einer äußern Veranlassung oder Anknüpfung zu fragen. Man hat solche lange in der jüdischen Proselytentaufe finden wollen, bis sorgfältigere Untersuchungen gezeigt haben, daß diese nicht über die Zerstörung Jerusalems zurück nachzuweisen sey. Auch würde diese Uebertragung zu der Bedeutung der Johannestaufe nicht passen, da es sich bei dieser eben nicht um eine neue Gemeinschaft handelte. Vielmehr ist dieselbe ein symbolisch-prophetischer Akt, wie solche immer bei den Propheten des Alten Testamentes üblich waren; und schließt sich an ein prophetisches Bild des Alten Testamentes an. Mit den messianischen Zeiten wird eine sittliche Reinigung in Verbindung gesetzt und diese sogar ausdrücklich im Bilde der Wasserreinigung dargestellt, vgl. Ezech. 36, 25. (37, 23.) (Jerem. 31, 31—34.) (Joël 3, 1.) Sachar. 13, 1. (12, 10.). Dieses Bild hat Johannes verkörpert, und eben weil er damit den Doppelvorgang der messianischen Zeit zwischen sich und dem Messias selbst theilte, den Anspruch, der letztere selbst zu seyn, so entschieden von sich abgelehnt.

4. Den Messias, den er so hoch über sich stellt, daß er ihm den sonst von dem Schüler dem Lehrer verweigerten Sklavendienst nicht zu leisten würdig sey, schildert nun Johannes vor Allem nach seinem Werke a) als den geistigen Erneuerer, den, der mit Geist und Feuer taufe; die Idee der Geistestaufe war eine verbindende Folgerung aus den zwei alt-

testamentlichen Anschauungen von der Ausgießung des göttlichen Geistes in dieser Zeit einerseits und von der persönlichen Ausrüstung des Messias mit demselben andererseits; aber es war damit ein ungeheurer Schritt zur sittlich-geistlichen Auffassung seines Werkes gethan; mit derselben hängt zusammen die Allgemeinheit desselben, einerseits in der Rede gegen abrahamitischen Dünkel, Matth. 3, 9. und andererseits bei Johannes (1, 29.) in dem Begriff des κοσμος ausgesprochen. b) Ein zweites Merkmal dieses Werkes ist das Gericht des Messias; unmittelbar ist dieß nur in den synoptischen Berichten der johanneischen Reden enthalten; aber bei Johannes, dessen zum Theil reichere und darum kritisch beanstandete Ueberlieferung wir immer besonders vergleichen müssen, liegt es doch auch in der Ausschließung dessen, der nicht an ihn glaubt, vom Leben (Joh. 3, 36.). c) Ein drittes Merkmal reiht sich an, welches nur bei Johannes vorkommt; es ist das der entsündigenden Thätigkeit (Joh. 1, 29.). Die ältere Auslegung hat hiebei an den Typus des Passahlammes und ein Sühnopfer gedacht; hiegegen wurde mit Recht eingewendet, daß das Lamm kein Sühnopfer sey, wenn sich gleich die Beziehung der Sühne nicht ganz ausschließen läßt. Während diese Bedeutung aber nur einen dunklen Sinn gäbe, ist dasselbe ganz klar, wenn wir eine Erinnerung an Jesaj. 53. darin finden; nur frägt sich dann, ob αἰρειν wegnehmen oder selbst erdulden heißt, was Beides an sich möglich ist. Aber auch im ersteren Falle würde doch das Wegnehmen nach Jesaja und dem aus ihm angewendeten Bilde des duldenden Lammes durch das Tragen vermittelt seyn, und im ganzen Ausdrucke liegt also in allen Fällen der Begriff einer Entsündigung durch Leiden, da eine dritte Erklärung, vom Tragen der Unbilden, (ἁμαρτια) unmöglich ist. Auf diese Idee mußte aber den Johannes fast schon seine eigene Taufe führen, welche ja durch Buße auf die Sündenvergebung vorbereiten wollte, die denn nur durch den Messias kommen kann. Nehmen wir hinzu, daß selbst die Himmelsstimme Johannes aufforderte, die Züge des jesajanischen Knechtes Gottes auf den Messias anzuwenden, daß er diese Idee als Prophet zur Reife bringen konnte, daß endlich die Vorstellung eines heilsamen Leidens zumal nach den Apokryphen sich schon zuvor immer mehr ausgebildet hatte, so können wir wahrlich in diesem Ausspruche nichts Ungeschichtliches sehen. Wenn Johannes nachher an Jesus irre wird, so liegt darin nicht mehr, als daß er die Verzögerung seines Werkes nicht verstehen kann. Gemeingut des Volkes war freilich die Idee nicht geworden, und eben darum blieben ihr doch auch die Jünger Johannis und Jesu fremd.

5. Ueber die Person Jesu haben wir im Evangelium Johannis noch besondere Aussprüche des Täufers. Zuerst 1, 27 und 30., wo die Präexistenz ausgesprochen ist, jedenfalls in πρωτος, wahrscheinlich auch in

ἐμπροσθεν, welches sich doch kaum von der Würde deuten läßt, wonach dann der Satz mit ὅτι nur erläuternd ist. Den Stoff zu dieser Anschauung fand der Täufer in Dan. 7. ebenso in Micha 5., welches wenigstens so gedeutet werden konnte, und endlich in den vielen Fällen, in welchen das Kommen des Messias als Erscheinung Gottes, als die vollendete Theophanie dargestellt wird, welche leicht auf eine tiefere Beziehung seiner Person zu Gott selbst führen konnten. Wir haben hierin also nur eine Zusammenfassung der geistigeren Züge aus der alttestamentlichen Vorandeutung, und zwar eine solche, welche erst die auch durch die Synoptiker überlieferten Demuthsäußerungen des Johannes gegenüber von Jesus erklärt. Schwieriger ist die Stelle Joh. 3, 31—36, weil sich hier frägt, ob noch der Täufer oder der Evangelist spricht; für das letztere scheint zu sprechen, daß von V. 31. an die allgemeine Redeweise nicht mehr zu der persönlichen zurückkehrt, daß in dem Abschnitte Wendungen enthalten sind (wie ἀνωθεν ἐρχομενος), welche sonst im Munde Jesu vorkommen, daß endlich der Gedanke von V. 32, b. in diesem Zeitpunkte nicht bei dem Täufer erwartet wird. Dagegen sind die beiden Gedanken vom Geiste V. 34. und vom Zorn Gottes V. 36. offenbar nicht aus dem Gedankenkreise des Evangelisten, sondern aus dem des Täufers und seiner ächt prophetischen Anschauung. Er schließt sich auch damit sowie mit dem Begriff des Sohnes im ausgezeichneten Sinn (V. 35.) an die bei der Taufe geschehene Offenbarung an, durch welche überhaupt seine Zeugnisse über die Person Jesu Joh. 1, 29 ff. 3, 27 ff. ja selbst schon 1, 26. bedingt sind. Das Uebrige, namentlich der Inhalt von V. 31. weist auf 1, 27. 30. zurück. So wollte der Evangelist gewiß Gedanken des Täufers geben, und wenn dieselben auch nicht von seiner Färbung frei bleiben, so bleibt er doch in den Hauptbegriffen der Anschauung des Täufers treu.

6. Durch diese Predigt und sein ganzes den Geist der alten Prophetie im schneidenden Widerspruch mit der Zeit athmendes Auftreten erregte nun Johannes eine große Bewegung unter dem Volk, welche ganz natürlich bis zu der vom Evangelisten Johannes 1, 19 berichteten Abordnung des Synedriums führte. Denn während er die Aufmerksamkeit auch dieser Machthaber erregen mußte, war doch seine Lehre, insbesondere seine Auffassung des Messias noch nicht so bestimmt entwickelt, um sie auf den ersten Blick den Abstand von ihrem eigenen Gedankenkreise merken zu lassen; jener Eindruck führte aber, wie insbesondere Lukas (3, 15.) berichtet, obwohl er ihm auch wirkliche Gegner brachte (Matth. 21, 24 ff. Luk. 7, 30.), zu einer wirklichen Erwartung, an welcher zwar nicht Alle theilnahmen, am wenigsten die Pharisäer (Matth. 21, 24 ff.), nicht einmal seine Schüler, die er in besonderen Unterricht nahm, Joh. 1, 35.

3, 25 ff. Matth. 9, 14. Luk. 11, 1. und die zum Theil über seinen Standpunkt nicht hinauskamen, ja eben dadurch unzugänglich für Jesum wurden, Matth. 11, 2 ff. Apostelg. 19, 1 ff. Aber die Sinnigeren von ihnen wurden doch hernach leicht Schüler Jesu, Joh. 1, 35 ff. und noch in dem bereitwilligen Entgegenkommen vieler Einwohner von Peräa um den Jordan gegen Jesum, Joh. 10, 40 ff. sehen wir eine Nachwirkung der ersten lebendigen Eindrücke von Johannes Predigt. Wie sich Johannes aus Peräa allmälich mehr herauf in das Gebiet Herodis zog, und seine Stimme gegen dessen Sünde erhob, hierauf von demselben zuerst mit einer gewissen Freiheit gefangen gehalten und dann geopfert wurde, ist aus den Evangelien bekannt und von Josephus übereinstimmend erzählt, indem der von ihm berichtete Grund, daß Herodes den Einfluß des Täufers auf das Volk gefürchtet, den anderen ganz natürlich ergänzt; durch diesen Einfluß war der Sittenrichter erst gefährlich.

2. Persönliches Verhältniß des Täufers zu Jesus.

§. 9.

Mit diesem prophetischen Manne war schon vor dessen öffentlichem Auftreten auch Jesus, wie wir annehmen müssen, in irgend einem persönlichen Verhältnisse gestanden, über dessen Beschaffenheit uns jedoch keine Nachrichten überliefert sind. Nur so viel erhellt aus der Geschichte Beider, daß dieses Verhältniß in keinem Falle von der Art kann gewesen seyn, daß es die Selbstständigkeit des Einen oder des Andern oder Beider aufhöbe. Diese Selbstständigkeit blieb auch nach dem öffentlichen Auftreten Beider. Desto bedeutsamer ist ihr gegenseitiges Zeugniß von einander, das sich wechselseitig ergänzt und bestätigt, sowie ihr ganzes gegenseitiges Verhältniß, in welchem sich der charakteristische Unterschied der alttestamentlichen und neutestamentlichen Oekonomie ausgeprägt hat. Eben hierin haben wir auch das Siegel der geschichtlichen Wahrheit unserer neutestamentlichen Berichte über den Täufer und sein Verhältniß zu Jesus anzuerkennen, wie denn auch die Zweifel, welche gegen die Wahrheit derselben erhoben worden, entschieden ungegründet sind.

1. Die beiden Männer sind gleichzeitig, die Angaben über das öffentliche Auftreten Beider bei Lukas stimmen mit denen über das Zeitverhältniß der Geburt ganz überein; Ein Jahr oder noch weniger Differenz des Auftretens reicht hin, Alles, was durch und mit Johannes vor

Jesu Erscheinen geschehen, zu erklären. Sie haben dann noch eine Zeit lang gleichzeitig gewirkt, wie wir aus dem Evangelium Johannis sehen; wenn bei Matthäus und Markus Jesus nach der Gefangennehmung des Täufers in Galiläa zu wirken beginnt, so ist dieß sein zweiter Aufenthalt daselbst, welchem der Joh. Kap. 2. berichtete vorausgeht. Das Verhältniß der Mütter schon läßt eine persönliche Bekanntschaft vermuthen; ob ein längerer Umgang stattgefunden, steht dahin, das Nasiräat des Johannes spricht eher dagegen; bei der Taufe zeigt sich Matth. 3, 13—15., daß Johannes Jesum kannte, auch von Seiten seiner geistigen und sittlichen Persönlichkeit kannte, aber den Blick in den Messiasberuf desselben oder doch jedenfalls die göttliche Gewißheit hierüber erschlossen ihm erst die Ereignisse bei der Taufe; in diesem Sinne hatte er ihn zuvor nicht gekannt Joh. 1, 33. Wie das erste Zusammentreffen, so spricht auch das ganze folgende Verhalten Beider für eine durchaus selbstständige und unabhängige Stellung. Jeder verfolgt seinen ihm göttlich gewissen Beruf. Jesus ist kein Schüler Johannis gewesen. Sie haben Nichts verabredet, Johannes ist sogar nach seinem Zusammentreffen mit ihm noch den eigenen Weg gegangen.

2. Nur das vierte Evangelium hat die Erzählung, daß Johannes ausdrücklich, wenigstens im vertrauten Jüngerkreise, für Jesus als den Messias gezeugt, Joh. 1, 29 ff.; daß die Synoptiker dieß nicht erwähnen, erklärt sich aus ihrem Plane; sie lassen den Bericht über den Täufer dem öffentlichen Auftreten Jesu vorausgehen, im vierten Evangelium ist er schon durch den Prolog in das Evangelium selbst verwoben. Trotz jenes Zeugnisses schließt sich der Täufer doch nicht selbst an Jesum an; so lange noch Menschen auf den Messias vorzubereiten waren, dauerte auch sein besonderer Beruf fort; er blieb Prophet, wenn er auch den hellsten prophetischen Blick auf die gegenwärtige Erfüllung hatte, und seinem reinen sittlichen Charakter gemäß sich dem höheren und freieren Geiste leicht unterordnete. Sein Fortwirken mußte selbst für das Volk und dessen Häupter ein andauerndes Kriterium der messianischen Zeit, in welcher sie lebten, seyn. Aber als er nun mit seiner Gefangenschaft sein eigenes Wirken als von Gott geschlossen ansah, da erwartete er das offene Hervortreten des Messias, und die gewaltige Bezeugung seines Werkes in rascher Entwicklung. Und weil er dies nicht sah, vielmehr fast das Gegentheil, so kommen ihm in der düstern Stille des Gefängnisses Zweifel, und er fordert von Jesus selbst die Auflösung des Räthsels, aber bezeugt doch selbst mit der Frage das noch nicht erloschene Vertrauen, Matth. 11, 2 ff.

3. Wie Johannes von Jesu, so hat auch Jesus von Johannes gezeugt. Er hat ihn vor dem Volke und den Jüngern als seinen Vorläufer, den verheißenen Elias erklärt, Matth. 11, 11 ff. 17, 11—13. In der ersteren Stelle erklärt er ihn für den größten Propheten, oder wenigstens den größten gleich,

dabei aber doch kleiner als die Glieder des Himmelreiches; ein Ausspruch, welcher den Johannes nicht von aller Erkenntniß Jesu und des Evangeliums ausschließt; ist doch auch die erste Hälfte beschränkt, nur von den Menschen vor Christus, zu verstehen; und so muß denn auch die zweite vorsichtig ausgelegt werden; nicht die Jünger Jesu sind als solche schon höher gestellt, sondern die den Geist Gottes empfangen haben werden, und der Kleinere im Himmelreich ist zunächst nur der Gegensatz des Größten daselbst; den göttlichen Beruf des Johannes setzt Jesus, indem er Matth. 21, 25—27. die Volkshäupter darauf verweist, voraus. In Joh. 5, 33 beruft er sich den Juden gegenüber auf sein Zeugniß, aber nicht als auf das höchste; man sieht deutlich, daß nicht er selbst für sich darauf sich stützt — sein Bewußtsein hat eine andere Basis —, sondern daß es ihm nur um der Juden willen wichtig ist; dieß ist ebenso der Stellung des Vorläufers, in welcher derselbe integrirendes Glied der Geschichte Jesu ist, gemäß, als es der Selbstständigkeit angemessen ist.

4. Dieß geschichtliche Bild aus den Evangelien hat auch darin seine beste Bezeugung, daß es ganz dem Wesen der alt- und neutestamentlichen Oekonomie entspricht und ebenso dem geschichtlichen Verhältnisse. Jesu Auftreten wird ohne das ein zufälliges, losgerissenes, und das des Täufers ein in sich unklares und unmotivirtes. Das Christenthum ist auf dem Boden des Alten Testaments erwachsen und geweissagt, der innere Zusammenhang prägt sich in diesem Anfang des Evangeliums mit einem Restitutor des Gesetzes aus. Das ist naturgemäß. So schafft Gott in der Geschichte.

3. Die Taufe Jesu.

§. 10.

In der Taufe des Johannes sah auch Jesus eine Aufforderung, sich ihr zu unterziehen, sofern sie eine göttliche Anordnung war, in wesentlicher Beziehung zu der unmittelbaren Nähe des messianischen Reiches, und auf Seite jedes Einzelnen, welcher sich derselben unterwarf, den Glauben an diese Nähe und die Bereitwilligkeit, am Messiasreich in der von Gott geordneten Weise Antheil zu nehmen, ausdrückte. Und durch Gottes Führung ward sie die Veranlassung, mittelst einer göttlich geordneten Erscheinung dem Täufer und durch ihn dem Volk Jesum zu offenbaren, den Culminations-Punkt der johanneischen Taufe, und den Zeitpunkt für das öffentliche Auftreten Jesu, und eben damit den Höhepunkt seiner messianischen Entwicklung zu bezeichnen und herbeizuführen.

1. Matth. 3, 13—17. Mark. 1, 9—11. Luk. 3, 21. 22. Joh. 1, 31—34. Das äußere Faktum ist von den Synoptikern erzählt, von Johannes nicht, weil er mit einem späteren Moment sein Evangelium beginnt, aber deutlich genug ist darauf zurückgewiesen. Warum sich Jesus dieser Taufe unterzogen habe, ist nur dann dunkel und in scheinbarem Widerspruche mit seinem messianischen Selbstbewußtseyn, wenn wir in der Taufe nur eine Bußtaufe sehen, und die Unterordnung seines Bewußtseyns und Willens unter die göttliche Veranstaltung zur Entwicklung seines Lebens verkennen. Die Taufe des Johannes war aber eine göttliche Veranstaltung zur Herbeiführung des messianischen Reiches und daher subjektiv die Erklärung der Bereitwilligkeit, an demselben Antheil zu nehmen. Diese Erklärung konnte und mußte für seinen Antheil in seiner Art auch Jesus abgeben. Darin erfüllt er die δικαιοσυνη, das Bußbekenntniß fällt für ihn weg. Das war die Lösung des Bedenkens Johannis, der ihn zwar bei seiner vorbereitenden Taufe erwartete, ohne doch den Sinn seiner eigenen Theilnahme gleich zu durchschauen. Gerade sein messianisches Bewußtseyn aber trieb Jesum hieher; denn darin war es ihm gewiß, daß Zeit und Art seines Auftretens nicht willkürlich seyn durften; er überließ sich hier der göttlichen Anordnung des Vaters über dieses Auftreten, und so hat er sich allerdings um seiner selbst willen der Taufe unterzogen, nicht blos um der Leute willen zum Scheine.

2. Mit dieser Taufe ist aber nun eine wunderbare Erscheinung verbunden, die Oeffnung des Himmels, das Herabkommen des Geistes auf Jesum in Gestalt der Taube, die zeugende Himmelsstimme. Matthäus und Marcus erzählen es als Erscheinung, die Jesu geworden, Johannes, weil er nicht die Erzählung selbst gibt, sondern nur das sich darauf stützende Zeugniß des Täufers, als dessen Erlebniß, ohne daß das eine das andere oder Beides eine weitere Oeffentlichkeit und den Antheil des Volkes ausschlösse. Lukas stellt die Sache am meisten rein objektiv dar. Daß eine wunderbare Begebenheit vorliegt, ist keinem Zweifel unterworfen; man hat dieses Wunder anstößig für gebildete Vorstellungen von Gott und dem Himmel gefunden. Aber der Evangelist Johannes, der die reinsten Begriffe von Gott hat, hat sich nicht daran gestoßen, es ist deßwegen nicht nöthig, das Ganze für eine rein innerliche Vision zu halten, wogegen die Berichte doch ziemlich deutlich sprechen; wohl aber müssen wir es als Vision überhaupt mit symbolischem Charakter fassen, dann hat weder der durch hellen Lichtglanz wie gespaltene Himmel, noch das Bild der längst sinnbildlich gewordenen Taube, noch die Himmelsstimme etwas Anstößiges. Alles ist vorbereitet durch Anschauungen und Worte (Jesaj. 42) des Alten Testamentes. So gewiß aber diese Voraussetzungen für die Begebenheit und deren Erfolg vorhanden sein mußten, so wenig würden sie ausreichen, eine dichtende Entstehung der Erzählung zu erklären;

am allerwenigsten erklärt sich diese aus dem juden-christlichen Interesse, hier erst Jesum zum Messias werden zu lassen, wobei die übernatürliche Geburt dann im Gegentheil schon von der höheren Ansicht seiner Person gedichtet wäre. In Wahrheit geht die Geschichte der Erzeugung nicht wesentlich über die Voraussetzungen der alttestamentlichen Anschauung vom Messias hinaus, und umgekehrt finden wir die Taufbegebenheit bei dem Evangelisten Johannes neben der höchsten und reinsten Ansicht von seiner Person. Die ebionitische Erzählung der Thatsache aber, wie wir sie durch die Väter kennen, ist zu offenbare Umbildung und dogmatische Bereicherung des biblischen Berichtes.

3. Jesus ist durch die Taufe und das Taufwunder nicht zu seinem messianischen Bewußtseyn gekommen. Wenn er dieß überhaupt hatte, so war die Entwicklung seines persönlichen Selbstbewußtseyns auch die Entwicklung davon, und das bezeugt die Begebenheit seines zwölften Jahres. Die natürliche Vermittlung jener Entwicklung lag in dem Umgange mit dem göttlichen Worte einerseits und mit dem erlösungsbedürftigen menschlichen Geschlechte andererseits. Für den Täufer und durch ihn jedenfalls für das Volk war das Taufwunder die Enthüllung der messianischen Person Jesu, hiermit war es der Culminationspunkt der johanneischen Taufe, und die entscheidende Wendung für den Anfang des messianischen Reiches. So wird es von selbst auch für Jesum das Zeichen zum Anfange seiner messianischen Thätigkeit, es war für ihn des Vaters Wort, das ihn auf seine Bahn weist, des Vaters, der sich die Epochen des Gottesreiches zu bestimmen vorbehalten, Marc. 13, 32. Apostelg. 1, 7. Aber damit ist ohne Zweifel doch auch ein innerlicher Vorgang, eine Umwandlung seines Bewußtseyns verbunden gewesen. Die Salbung mit dem heiligen Geist ist hiefür nur ein allgemeiner Ausdruck. Diese Veränderung steht im engsten Zusammenhang mit dem, was er nach dem synoptischen und johanneischen Bericht, die sich wie Kehrseiten ergänzen, ursprünglich war. Er hatte das messianische Bewußtseyn, er wußte sich als sündlos, er wußte sich in der Einheit mit Gott im Unterschied von allen übrigen Menschen. Aber Eines konnte ihm dabei immer noch zur Aktivität des messianischen Bewußtseyns fehlen. Das ist das Bewußtseyn von der explicite vorhandenen messianischen Kraft. Den menschgewordenen Logos kann man sich wohl ohne dieses Hervortreten und diese Thätigkeit denken. Es fängt also mit demselben innerlich ein Neues für ihn an, und wie alle zeitliche Entwicklung nicht schlechthin von innen ausgeht, sondern durch äußere Anregung bedingt ist, so mußte denn nun auch hier eine äußere göttliche Einwirkung stattfinden, durch welche seine immanente Messianität zur aktiven wurde. In diesem Hervortreten gewinnt sie die entschieden prophetische Form, und das ist also diese eigenthümliche Ent-

wicklungsstufe der gottmenschlichen Persönlichkeit, daß der prophetische Geist über Jesum kommt; darin ist sein persönliches Bewußtsein mit der in ihr gelegenen Gottesfülle in dem Maaße erfüllt, daß seine nun beginnende außerordentliche Thätigkeit der Ausdruck dafür wird.

4. Die Versuchung Jesu.

§. 11.

Bedeutsam ist die Verbindung, in welche die drei ersten Evangelien mit der Taufe Jesu die Erzählung einer Versuchung setzen, der er als der erklärte Messias ausgesetzt war. Eine unbefangene Betrachtung ihrer Darstellung nöthigt uns die Anerkenntniß ab, daß sie ein geschichtliches Faktum erzählen wollen, daß das Widergöttliche, wozu er versucht werden soll, nicht in der Person Jesu lag, daß es ihnen objektiv ist, und zwar von dem Fürsten der Finsterniß ausgeht als dem Versucher. Dieß vorausgesetzt ist es möglich, das Ereigniß als ein innerliches zu fassen, — die Versuchung aber ist jedenfalls so zu verstehen, daß Jesus von jeder Lust zum Bösen unberührt blieb, und darin liegt die vollste Ueberwindung der Versuchung, eine Ueberwindung, welche die von Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit zu verfolgende Bahn bezeichnet. Aber je reiner die dieser Erzählung zu Grunde liegende Idee vom Messias und seinem Werke ist, desto entschiedener werden wir zu der historischen Ansicht von derselben hingedrängt, nach welcher dieselbe eine wirkliche, von Jesus selbst seinen Jüngern zu ihrer Belehrung mitgetheilte Thatsache ist, eine Messias-Prüfung, in welcher Jesus der von Gott feierlich bezeichnete Messias sich durch seine sittliche Kraft gegenüber von dem Fürsten der Finsterniß als solcher bewährt hat.

1. Die Versuchung Jesu in der Wüste, Matth. 4, 1 ff. Marc. 1, 12 f., Luk. 4, 1 ff., wird mit der Taufe nicht nur der Zeit nach, sondern auch innerlich in Zusammenhang gesetzt; denn es ist der dort über ihn gekommene Geist, der ihn in die Wüste führt. Ehe er nach außen auftritt, muß er sich nun zuerst innerlich als aktiver Messias bewähren. Die Versuchung gehörte so zu seiner messianischen Stellung. Darum zieht es ihn dahin. Aber auch psychologisch erklärt sich der Zug in die Einsamkeit und Zurückgezogenheit ganz gut; der neuen Thätigkeit mußte nach der Weihe zunächst noch eine ernste persönliche Erwägung vorangehen, dieß ist ihm sittliches Bedürfniß. Hiermit hängt das Fasten als Förderungs=

mittel der Contemplation, des ungestörten Umgangs mit Gott zusammen (daß es ein relatives Fasten ist, zeigt der Blick auf Matth. 11, 18., vgl. 3, 4 und Luk. 7,33, Apostelg. 27, 33 u. A.). Die Einsamkeit vergegenwärtigt ihm seine messianische Stellung, er ist ohne alle menschliche Hülfe, daher die Züge Marc. 1, 13. Hier ist nichts zufällig, Alles geschieht nach einer höheren göttlichen Nothwendigkeit; aber die Evangelisten sind sich bewußt, eine wirkliche Geschichte zu geben; so stellen sie dieselbe dar, so ordnen sie sie ihrer ganzen Darstellung ein; für sie ist es jedenfalls nichts Anderes gewesen. Johannes beginnt seine Geschichte erst, nachdem dieß Alles vorgefallen.

2. So gewiß aber die Evangelisten die Erzählung als eine wirkliche Begebenheit darstellen, so bleibt hienach doch das noch eine offene Frage, ob diese eine äußerliche oder eine innerliche gewesen sei. Nur das steht fest, daß bei der letzteren Annahme nicht der Ursprung der Versuchung selbst in Jesu gedacht werden kann, sondern dieser ist jedenfalls ein anderes Subjekt, nämlich der Satan. Unbedingt zu verwerfen ist also die Ansicht von einem innerlichen Vorgang, nach welcher es nur ein Streit der Gedanken im wachenden Jesu selbst gewesen wäre. Auch die Annahme eines Traumes aber hat wenigstens im Texte gar keine Stütze. Möglicher ist die Annahme einer vom Satan gewirkten Vision. Sie hat sogar einen Halt in der Erzählung, weil ein persönliches äußerliches Erscheinen des Satans in der heiligen Geschichte sonst beispiellos ist, und weil der Wechsel der Localitäten in der Versuchung sich als ein wirklicher schwer denken läßt. Insbesondere müßte ja wohl das Zeigen aller Reiche der Welt als ein nur theilweise wirkliches und übrigens durch die Vision ergänztes vorzustellen sein. Auch daß Jesus vom Geiste in die Wüste geführt wurde, hat man dahin gedeutet. Eine Nöthigung zu dieser Ansicht liegt aber weder hierin noch in den anderen Gründen, zumal da Jesus selbst doch auch sonst in außerordentliche Berührung mit der Geisterwelt tritt, wie es in der Verklärung und in Gethsemane geschehen ist, und da der Satan, wenn er existirt, auch muß erscheinen können. Offen bleibt aber die Möglichkeit, daß die Begebenheit selbst im Sinne der Evangelisten nicht auf äußerer sinnlicher Wahrnehmung, sondern auf innerer Anschauung beruht habe, so jedoch, daß dieses der Objektivität des Versuchens keinen Eintrag thut.

3. Die Akte der Versuchung selbst sind drei. Der Versucher faßt Jesum an der dreifachen Richtung des allgemein menschlichen persönlichen Triebes, als Lebenstrieb, Ehrtrieb und Herrsch- und Habsucht. Es ist hienach die Versuchung zum widergöttlichen Genuß, zum Gottversuchen und zur vollendeten Selbstsucht, und in sofern eine allgemein-menschlich-sittliche. Aber in ihrer Bestimmtheit ist die Versuchung spezifisch-messianisch und

knüpft nur an jenes allgemein Menschliche an, so wie sich der Versucher auch des sinnlichen Triebes bediente, um den Fall des menschlichen Geschlechtes in die Empörung wider Gott herbeizuführen. Der Versucher wendet sich an Jesum als den Sohn Gottes, als den, der mit Wunderkraft ausgerüstet, Gegenstand des besondersten göttlichen Schutzes und verordneter Herr des Reichs Gottes in der Welt ist. Und unter Berufung auf diese Messias-Eigenschaften sucht er ihn aus der ihm angewiesenen Stellung zu Gott herauszulocken und ihn, indem er ihm seine Messiasschaft vorhält, zu einem after-messianischen Handeln zu verlocken. Die erste Versuchung knüpft an an ein wirkliches Bedürfniß und will bewirken, daß er sich seinem irdischen Leidensberufe entziehe; die zweite will ihn veranlassen, in willkürlich gewählter Gelegenheit und aufgesuchter Gefahr sich von Gott auszeichnen zu lassen. Nun ist die individuelle Versuchung erschöpft, und es bleibt nur übrig, den ganzen Glanz weltlicher Universalherrschaft ihm darzubieten, aber darin mußte sich auch der Satan in seinem ganzen Wesen offenbaren und verlangen, daß er ihm diene. Jesus weist ihn mit dem Fundamental-Grundsatz des alten und neuen Bundes zurück. Schritt für Schritt hat er die Fehlgedanken des Versuchers entlarvt, und zuletzt tritt er ihm mit Entrüstung entgegen. In dem zwiefachen Charakter der Versuchung liegt daher auch Beides: einmal ist er von aller bösen Lust frei geblieben, nur von außen kam die Versuchung an ihn; er aber war und blieb sich von Anfang ihres totalen Gegensatzes gegen die göttliche Ordnung bewußt; und eben daß weder Verstand noch Willen einen Augenblick unentschieden waren, beweist die Abwesenheit der bösen Lust. Weiter aber hat sich in der Ueberwindung der Versuchung ein dreifacher Grundsatz seines ganzen messianischen Berufslebens ausgeprägt: die messianische Kraft nie zum eigenen Vortheil anzuwenden, nie eine außerordentliche göttliche Hülfe willkürlich herauszufordern, und dem Reiche der Finsterniß nie um des scheinbar glänzendsten Erfolges willen die geringste Einräumung zu machen.

4. Die ungeschichtliche Ansicht der Versuchungsgeschichte hat dieselbe theils als Parabel, theils als Mythus gefaßt. Was das erstere betrifft, so ist nicht nur in der Erzählung keine Spur, die dafür spricht, sondern es wäre auch wider alle Analogie, daß Jesus in einer Parabel seine eigene Person bildlos einführen würde. Auch die Beschränkung der Annahme im geschichtlichen Sinne, wornach Jesus einen wirklichen innern Vorgang parabolisch erzählt hätte, was dann von den Jüngern geschichtlich mißverstanden worden wäre, ist wenig glaublich; das Mißverständniß wäre dann doch von ihm selbst verschuldet, da er sonst vom Satan objektiv und didaktisch spricht; es ist aber eben die Scheu vor dem Satan, welche zu dieser Aushülfe geführt hat; bei der entschiedenen Lehre Jesu hat diese

aber wenigstens auf dem Boden des Evangeliums keinen Grund, und kann uns deßhalb auch nicht für die mythische Ansicht stimmen, welche ebenfalls von ihr geleitet ist. Was dieselbe sonst über die Schwierigkeit, das Geschehene sich wirklich zu denken, vorbringt, findet seine Erledigung in der Unterscheidung von wirklichem und äußerlichem Geschehen. Die Erklärung des Mythus aber aus geschichtlichen Momenten von außen fällt in erhebliche Schwierigkeiten. Die vierzig Tage, welche Mose und Elias in der Wüste zubrachten, haben eine andere Bedeutung und anderen Anlaß; daß aber diese Zahl im Volke eine alt-herkömmliche war, das spricht nur dafür, daß sie als runde Zahl auf die Erzählung dieser Begebenheit leicht angewendet werden konnte. Für die Hauptidee aber, die satanische Versuchung des Messias, gibt es nicht nur keine Parallele aus dem Alten Testamente und dem jüdischen Volksbewußtseyn, wohl aber bestimmte Spuren, daß das letztere keinen Raum für sie hatte. Einestheils dachte man sich den Messias zu hoch und anderentheils nur als den äußeren Besieger der satanischen Macht, nicht aber dabei an einen ethischen Kampf. Ebenso wenig lassen sich die einzelnen Versuchungen dem Inhalte nach aus der alttestamentlichen Parallele der Versuchung des Volkes in der Wüste ableiten, die zweite und dritte am allerwenigsten, die erste aber bei scheinbarer Aehnlichkeit doch auch nicht, da bei Jesus der Hunger nur die Anknüpfung ist, die Versuchung selbst aber auf das Wunderthun geht. Daß endlich das Verhalten Jesu in der Versuchungsgeschichte so ganz mit seiner Lehre übereinstimmt, spricht eben für die geschichtliche Wahrheit desselben. Eben deßwegen kann die Sache nur von ihm selbst ausgehen. Dieß wird um so gewisser, wenn wir erwägen, wo der Mythus hätte entstehen sollen. In einem jüdisch-befangenen Kreise gewiß nicht. Denn für diesen lagen die Anschauungen, welche der Versucher darbietet, näher als das ethische Messiasbild, welches Jesus selbst darbietet. Also konnte er nur von dem geläutertsten apostolischen Kreise ausgehen, und hier eben ist denn wieder ein solcher Verstoß gegen geschichtliche Treue nicht denkbar. Ohne Zweifel hat Jesus selbst die Geschichte mitgetheilt, schwerlich erst nach der Auferstehung, eher bei Veranlassungen wie Matth. 16, 21 ff.; es ist eine fragmentarische Darstellung; vielleicht hat er selbst aus den Versuchungen, die er zu bestehen hatte, nur die drei, in welchen sich die Hauptgrundsätze seines messianischen Wirkens aussprachen, ausgewählt.

5. Die Bedeutung der Begebenheit ist eine zwiefache, eine dogmatische und eine historisch-dogmatische. In ersterer Rücksicht zeigt sie an Jesu seine wahrhafte, aber sündlose Menschheit und den ebenso rein-göttlichen, wie rein-menschlichen Charakter seines Werkes an; die Versuchbarkeit selbst ist ein Moment der successiven Lebensentwicklung, in welcher der ganze geistige Gehalt seines Lebens in das göttliche Leben allmälich

aufgenommen werden mußte; ihm steht gegenüber die Welt mit der Sünde, und zwar concentrirt in der Person des Satans, welcher hier als der Versucher des zweiten Adams wie einst bei dem Falle des ersten eingreift, und das göttliche Werk hier wie dort Wahrheit und Gerechtigkeit in der Menschheit nicht bestehen lassen will.

Historisch-dogmatisch bezeichnet die Erzählung den Zeitpunkt, in welchem die Idee des messianischen Werkes, welches Jesus jetzt zu realisiren im Begriffe ist, in ihm zur vollen, sittlichen That geworden. So ist die Versuchung mit der Taufe Ausgangspunkt und Typus für das ganze nun beginnende öffentliche Leben, jene mit der göttlichen Offenbarung des Sohnes in ihm und der vollkommensten Unterwerfung des Sohnes unter den Willen des Vaters, diese mit der entschiedensten Entgegensetzung gegen den Weltgeist, in welcher sich jenes Beharren im göttlichen Willen bethätigt, und so bilden beide Berichte keine heterogene, sondern sehr homogene Bestandtheile der evangelischen Geschichte, deren Uebergehen von Seiten des Johannes, bei welchem sie übrigens durch den Anfangspunkt seines Evangeliums schon ausgeschlossen waren, um so weniger befremden darf, als er eben auf das Bestimmteste das Bewußtseyn Jesu berichtet, welches dieser von der Entgegenwirkung des Satans gegen seine Person und sein Werk hat.

III. Verlauf des öffentlichen Lebens.

1. Plan Jesu.

§. 12.

Der Plan Jesu, d. h. der Endzweck seiner ganzen Wirksamkeit, welcher wenigstens zunächst negativ schon aus seiner Versuchungsgeschichte hervorgeht, ist von uns im Gegensatze gegen jede blos abstrakte Auffassung desselben bestimmt als der messianische zu denken, und zwar in der Weise, daß wir ihn mit Verwerfung eines blos politischen, auf gewaltsamer Umwälzung beruhenden, so wie eines mit einer weltlichen Macht für Jesus selbst verbundenen, auf die jüdische Nation für immer oder wenigstens für den Anfang beschränkten geistig-politischen Reiches und ohne irgend einen Wechsel, ein Schwanken oder eine temporäre Täuschung in der Seele Jesu anzunehmen, auf die mit der Erlösung der Menschheit von der Sünde identische Stiftung des Gottesreiches beziehen.

1. Wenn von einem Plane Jesu die Rede ist, so ist diese Bezeichnung mit Rücksicht auf die unter der Anwendung des Ausdruckes geführten Erörterungen gewählt; es soll damit weder ein willkürlich Ersonnenes, noch überhaupt durch Reflexion Gemachtes angedeutet werden. Die Wirksamkeit Jesu war die Entfaltung seiner Persönlichkeit. Aber indem er das, was in ihm war, auf nothwendige Weise erfaßte, gestaltete es sich doch in ihm zum klaren Gedanken, und das Wirken, welches vor ihm lag, zum bestimmten Entschluß. Wenn wir nur in diesem Sinne von einem Plane reden, so sind wir auch schon darauf hingewiesen, bei demselben nicht an ein Abstractum, wie das Reich der Wahrheit und Tugend, zu denken, sondern an die bestimmte Stellung, welche dieses Selbstbewußtseyn Jesu zur Menschheit in einer bestimmten Zeit und Nation hatte. Sein Werk ist das durch tausendjährige Führung und Entwicklung in der Mitte zunächst des israelitischen Volkes, mittelbar aber in der ganzen Menschheit vorbereitete, sein Plan also der messianische. Darin liegt seine ganze Bedingtheit durch das Alte Testament nach Idee und Geschichte. Es ist dieß von ihm selbst anerkannt, schon durch seinen Anschluß an Johannes den Täufer, durch Erklärung seiner selbst zum Messias vor dem Volk, Matth. 21, 15. 16., vor Einzelnen, Joh. 4, 26. 9, 37. 10, 25. vor Gericht, Joh. 18, 37. Matth. 26, 64. und durch den Erfolg dieser Erklärungen in der Anerkennung der Jünger nach seinem Tode.

2. Streitig ist nur, wie bald er sich als Messias erkannt und erklärt habe. (Vgl. §. 30.) Weil Johannes hierin von den Synoptikern abweiche, und diese selbst in einem Schwanken seyen, hat man geschlossen, habe er sich wohl nur spät als Messias gefaßt (Matth. 16), sey zu Anfang etwa nur Schüler des Täufers gewesen, habe dann jenen Gedanken nur schüchtern und allmählich sich angeeignet, daher die Ausbreitung verboten, sey auch beim Aussprechen von Seiten Anderer erschrocken, woraus sich eben auch die Rückfälle des Volkes in andere Ansichten über ihn erklären; ja es seyen wohl die bestimmteren Erklärungen von ihm nur irrig in eine frühere Zeit zurückverlegt. Hiebei ist erstens die Voraussetzung irrig, daß die Erklärungen Jesu nach Johannes von Anfang an bestimmt und dieselben, sowie das Verhalten der Menschen gegen ihn, hierauf immer sich gleich bleibend seyen. Was ihm Jünger zuerst zuführt, ist nur das Zeugniß des Täufers, und dann allerdings der große Eindruck seiner Person, welchen er den Entgegenkommenden jedoch nicht mit einem eigentlichen Zeugniß seiner Messianität, sondern nur durch Hinweisung auf das unvergleichlich Hohe in ihm (Joh. 1, 51. 52.) bestätigt, wovon sie bald andere Beweise haben sollten. Aber es bezog sich dieß Alles nur auf einzelne besonders Empfängliche. Anders verhält er sich vor einer gemischten Menge; er thut Wunder in Galiläa, aber er erklärt

sich nicht für den Messias, ebenso in Jerusalem giebt er das Zeichen der Tempelreinigung, aber was er über seine Person sagt, ist noch in Dunkel gehüllt, ja es heißt ausdrücklich, daß er sich ihnen nicht anvertraute, weil er wußte, was an ihnen sey, Joh. 2, 24. Anders verfährt er Kap. 4 in Samarien, wo ihm wieder eine offenere Empfänglichkeit begegnet, und die politische Messiasidee der Juden nicht gegenübersteht. Aber bei den Juden in Galiläa und Judäa spricht er sich über die messianische Idee immer nur mit der größten Behutsamkeit aus. Kap. 6. sehen wir ihn nach dem Speisewunder sich dem erregten Volk entziehen; dann redet er allerdings über die Erhabenheit seiner Person und Sendung, läßt aber die messianische Idee in Hintergrund treten, kleidet seine Rede in ein absichtliches Dunkel, legt Alles darauf an, auf die Idee eines geistigen Zweckes hinzuführen, deutet sogar seinen Tod an, kurz er spricht auf eine die Menge vielmehr abstoßende Weise. Dieselbe Zurückhaltung (wie er sie auch schon bei Nikodemus gezeigt hatte) zeigt Jesus ausdrücklich und grundsätzlich gegenüber von messianischen Aufforderungen der Seinigen Joh. 7, 2 ff. und des Volkes 10, 24. (vgl. 7, 40). Sie liegt in seinen Planen. In Galiläa mußte er sich scheuen, die politische Messiasidee zu nähren, in Jerusalem, eine vorschnelle Katastrophe herbeizuführen. Mit diesem Verhalten Jesu stimmt das der Jünger Matth. 16. völlig überein. Das Bekenntniß Petri ist nicht ein neu aufgehendes Licht, sondern eine Concentration aller Strahlen, die ihnen bisher aufgegangen. Jesus veranstaltet dieß zu ihrer bewußten Befestigung in ihrem Glauben, im Gegensatze gegen die Meinungen der Menge, damit sie so auf sein Leiden gefaßt und zur Ertragung desselben vorbereitet werden konnten; er spricht dann seine heilige Freude darüber aus, vgl. Matth. 11, 25., wahrlich keine Ueberraschung, sondern Freude über die Tiefe des inneren Lebens, welches er so begründet sieht; über ein erst auftauchendes Licht hätte er nicht so reden können. Wenn aber das Volk über ihn schwankend blieb, so erklärt sich dieß nicht aus einem schwankenden Benehmen seinerseits, sondern einfach daraus, daß dieses Volk doch einen ganz anderen Messias, nicht einen mit Wunderthun und Lehren umhergehenden Propheten, sondern einen, der die Zügel der Herrschaft ergriffe, im Sinne hatte. Aus Allem aber geht hervor, daß er in der Enthüllung seiner messianischen Würde die Weisheit beobachtete, ohne welche sein Plan nicht gelingen konnte. Nirgends lehnt er aber von Anfang an eine Anerkennung seiner Messianität ab, vielmehr nimmt er sie überall beifällig auf Matth. 8, 10—13. 29—32. 9, 18—26. 27—29. Matth. 12, 23 ff. Ja er eifert bei den Synoptikern ebenso entschieden als bei Johannes gegen böswillige Angriffe, die ihm als Wunderthäter gelten. Von Anfang an giebt er sich als Messias, am entschiedensten in der Bergpredigt, ebenso in der Rede

über Johannes Matth. 11, 12 ff. Aber die Erkenntniß sollte aus der Anschauung seiner Thaten erwachsen. So nur konnte sie die rechte, innerlich begründete seyn. Wenn er aber sogar die Ausbreitung einzelner Thaten verbietet, so liegt doch auch darin gewiß keine innerliche Unsicherheit, vielmehr aber das entschiedenste Selbstbewußtseyn, welches auch hier jene zurückhaltende Weisheit übt ganz nach den Umständen, entweder um einen dem wahren Ziele seines Wirkens nur schädlichen augenblicklichen Erfolg zu hindern, oder aber um geheilte Menschen in ihr Inneres einzuführen, bei denen der laute Jubel eben die tiefere Wirkung nur unmöglich gemacht hätte. Am deutlichsten ist solcher Zweck des Verbotes bei der Verklärung. So spricht denn Alles nur dafür, daß er, indem er von Anfang an sein Werk als das messianische auffaßte, doch auf das Sorgfältigste bemüht war, es nicht mit den Messiasvorstellungen seiner Zeit zusammenfallen und die Reinheit seiner Absichten durch solche Berührung trüben zu lassen. Je bestimmter wir eben diese Absicht und die offenbarste Enthaltsamkeit und Selbstverläugnung um derselben willen bei ihm verfolgen können, desto gewisser ist auch, daß er von Anfang an mit sich selbst völlig im Reinen war.

3. Eben der Gegensatz, in welchen er sich so stellte, schließt schon auf seiner Seite jeden rein politischen Plan aus, wie man ihn wohl früher, das Evangelium und die Weltgeschichte schändend, ihm zuschreiben wollte. Der ganze Geist seines Lebens, Lehrens, Wirkens, sowie seines Leidens und Sterbens ist dagegen. Auch fehlen alle politischen Maßregeln; die Wahl der Apostel und Jünger sind es offenbar nicht; aber auch der letzte Einzug in Jerusalem ist zwar nicht ein blos zufälliges Ereigniß, sondern von ihm gewollt und veranstaltet, aber er hat doch einen rein symbolisch-prophetischen Charakter. Er versucht darin den letzten feierlichen Eindruck seiner Person auf das Volk, aber ohne politische Absicht; denn er zieht ein, nur um als Prophet durch Wort und That in der Stadt und dem Tempel zu wirken. — Aber ebenso wenig lassen sich die Ansichten halten, welche ihm einen geistig-politischen Plan zuschreiben, so daß das Geistige das Wesentliche, das Grund-Element bleibt, aber zugleich ein politisches Element sich anschließt. So hat man gesagt, daß er eine Katastrophe, die Wiederherstellung des Davidischen Thrones zwar nicht äußerlich durch Gewalt selbst herbeiführen gewollt, aber daß er sie durch göttliche Veranstaltung und Vermittlung von Engeln und höheren Mächten erwartet habe. Allein die Herrschaft, welche Jesus erwartet, Matth. 19, 28. Luc. 22, 30. fällt in eine Welterneuerung, welche bei Matthäus als *παλιγγενεσια* bezeichnet ist, die Todtenerweckung in sich schließt, in den *αἰων μελλῶν*, in welchem nach Lukas 20, 35. 36. die Menschen den Engeln gleich seyn werden; das ist keine politische Erwartung. Matth. 26, 53. sagt Jesus

aber nicht, daß er Engel erwarte, sondern gerade das Gegentheil: er könnte darum bitten, aber die Schrift würde nicht erfüllt. Die erwarteten Engelerscheinungen Matth. 16, 27. 24, 30. 31. 25, 31. haben aber mit weltlichen politischen Absichten von ferne Nichts gemein. Und wie wenig kann davon die Rede seyn, wenn er doch den Eintritt seines Reiches in einer Zeit erwartet, in welcher sein Leiden und Sterben vorausgegangen ist Luk. 17, 25. Matth. 16, 27. 28. 21. Matth. Kap. 24. 25. vgl. 26, 1 f. Eben diese Erwartung spricht auch gegen die Beschränkung des Planes auf eine sittliche und dadurch auch äußerliche Wiedergeburt seiner Nation, der überdieß die Zeugnisse von der Universalität desselben und die bestimmte Erwartung des Unterganges seiner Nation entgegenstehen. Aber man hat nun den Versuch gemacht, die politische Seite an Jesu Plan dadurch zu retten, daß man zwei verschiedene Perioden seines Lebens in dieser Rücksicht annahm. Er habe zuerst durch geistige Mittel ein theokratisches Reich zu stiften beabsichtigt, und erst später dieß aufgegeben. Als bloßer Sittenlehrer hätte er den Messiasnamen gar nicht anzunehmen nöthig gehabt, in seiner ersten Zeit habe er aber nicht einmal Etwas gethan, die falschen Auffassungen desselben unmöglich zu machen, und vor Allem zeige sich ein großer Contrast seiner anfänglich so heiteren und später so wehmüthigen Stimmung. Allein wenn er erst in der späteren Zeit sich entschiedener gegen alle falsche Messiaserwartung verhielt, so ist dieß ganz einfach dadurch begründet, daß er überhaupt anfänglich sich nicht direct als Messias bezeugt, sondern nur die Idee des Reiches verbreitet und die Umbildung der Menschen für dasselbe anstrebt. Uebrigens fällt die einzige Stelle, in welcher er die falschen Erwartungen sogar wenigstens scheinbar begünstigen soll, Matth. 19, 28. 29. in die zweite Periode. Der Gegensatz früherer Heiterkeit und späterer Wehmuth ist ein fließender, man vergleiche nur Matth. 11, 25—30. und ebendas. 20—24. Und wie klar besonnen hat er schon im Anfange nach Matth. 13. die verschiedenartigsten Wirkungen seines Wortes und alles, was damit zusammenhängt vorgestellt, hat er in der Bergpredigt schon seinen Jüngern Verfolgung vorausgesagt, und im Gespräche mit Nikodemus seinen Tod (vgl. §. 13, 1). So fällt diese Annahme in sich selbst, wenn sie zu dem Mittel der Voraussetzung schreiten muß, die Evangelisten haben die Perioden verwischt. Aber ein Fortschreiten in der wehmüthigen Stimmung liegt in der Natur der Sache, so wie sein ganzes Bewußtseyn der Entwicklung unterworfen ist. Nur ist dieß keine Entwicklung des messianischen Bewußtseyns mehr in der Dauer seiner Wirksamkeit. Daß er überhaupt sich als Messias gefaßt, das beweist gewiß keine politische Absicht, wenn es überhaupt eine Messiasidee gab, welche nicht politischen Charakters war. Es ist dieß aber nicht Sache seiner freien Wahl, sondern ein nothwendiges Ergebniß

seiner Persönlichkeit und des Zusammenhanges des neuen Bundes mit dem alten.

4. Was Jesus bezweckte, war also die mit der Erlösung identische Stiftung des Gottesreiches (vgl. §. 39). Dieses Reich ist schon nach der Bergpredigt Kern und Hauptgegenstand seines Wirkens, und zwar sofern es ein ethisches Reich ist. Und wenn die Auswahl seiner Reden bei Johannes diese Idee nicht ebenso ausschließlich in den Vordergrund stellt, so ist sie doch auch dort als Central-Idee schon durch das Gespräch mit Nikodemus und die Antwort an Pilatus bezeugt. Es war ein geistiges und allgemeines Reich, was er erstrebte, wie dieß die Betrachtung seiner Lehre von demselben zu zeigen hat; daß er selbst sich und die vorbereitende Wirksamkeit seiner Apostel nur darum auf die jüdische Nation beschränkte, um hier zuerst einen festen Halt und Ausgangspunkt für das Ganze zu gewinnen, und dagegen selbst sich an Nichtjuden wandte, wo es ohne Störung seiner höheren Zwecke geschehen konnte, zeigt der Hauptmann von Capernaum und die Samariterin. Sein Auftrag, allen Völkern zu predigen, besteht auch ganz wohl mit der Thatsache zusammen, daß die Jünger doch nach seiner Vollendung nur allmählich denselben erfüllen lernten. Ihr Vorurtheil war nur, daß die Nichtjuden, um am Gottesreiche Theil zu haben, sich in den theokratischen Verband aufnehmen lassen müßten. Diesen theokratischen Verband, die Ordnung des alten Bundes, wollte er selbst noch nicht auflösen, sondern erfüllen. Er tritt daher derselben nicht in revolutionärer Opposition gegenüber; er hält wohl sogar selbst das Gesetz; denn der alte Bund besteht fort, bis der neue vorhanden ist; dieß geschieht aber erst mit seinem Tode. Seine Aufgabe ist die Entwicklung des ewigen Inhaltes des Gesetzes aus der nationalen Form heraus (s. Lehre Jesu). Die allgemeinen Aussprüche Jesu über den Zweck seines Lebens zeigen als denselben theils die geistige Errettung der Sünder, theils die Stiftung des Gottesreiches; Beides vereinigt sich durch die Lehre, daß die Buße oder sittliche Erneuerung die Bedingung des Antheils am Reiche Gottes ist. So stellt es sich bei den Synoptikern dar, und demgemäß sammelt er die Gläubigen um sich und arbeitet darauf hin, daß sie sich an ihn anschließen; er sucht das sittliche Bedürfniß in ihnen zu wecken, und nähert sich denen, in welchen es am offenbarsten vorliegt. Ist es schon hier er selbst, welcher durch sein Geben und Wirken alles Heil vermittelt, so tritt seine Person noch mehr in den Vordergrund im Johanneischen Evangelium, deßwegen weil hier sein Thun statt als σωζειν noch mehr als das belebende erscheint, und er so der positive Mittelpunkt ist. Indem nun seine Person und deren Erscheinung das Hauptmoment im Plane wird, so erhellt dadurch die tiefere Bedeutung des Satzes, daß wir seinen Plan nicht abstrakt nehmen dürfen. Nicht

nur seine historische Begründung müssen wir festhalten, sondern die Identität seines Werkes mit seiner geschichtlichen Erscheinung, als der des göttlichen Lebens in der Menschheit. Auf ein äußeres Reich oder Gemeinwesen war es hiebei zunächst nicht abgesehen, oder doch nur in soweit, als dieses Aeußere sich nothwendig aus der inneren Umwandlung ergeben mußte, und in diesem Sinne darf man sagen, daß auch ein politisches Element in seinem Plane lag, sofern eben das neue Princip seine Kraft auch an der Gestaltung des öffentlichen Lebens bethätigen muß. Die allgemeine und wesentliche Geistigkeit seines Planes in Verbindung damit, daß Alles in seiner Person ruht, gibt demselben seinen ganz einzigen Charakter; kein Religionsstifter, Gesetzgeber, Weisheitslehrer hat diese ganz universelle Absicht; denn keiner kann den Glauben haben, daß er die Menschheit erlösen könnte. Die Geschichte kennt große Entwürfe großer Menschen; aber der Gedanke einer Erlösung der Menschheit, wie er in ihm Wahrheit geworden ist, steht schlechthin einzig da; er konnte nur von einer über die Menschheit erhabenen Person ausgehen.

2. Ausführung dieses Planes.

§. 13.

Diesen Plan, dessen Schwierigkeiten Jesus sehr deutlich erkannte, konnte er gleichwohl durch sehr einfache Mittel verwirklichen, weil derselbe auf der Eigenthümlichkeit seiner Person beruhte. In der That erscheint er so sehr als der Eine, auf den sein Werk sich stützte, und seine Handlungsweise als so unbefangen und offen, daß die Hypothese eines geheimen Bundes, durch welchen er als Haupt oder Mitglied die Erreichung seiner Absichten herbeigeführt, als vollkommen unbegründet und nichtig erkannt werden muß. Dagegen vereinigt sich Alles, was er für sein großes Werk that, in der Selbstdarstellung dessen, was er war, gegenüber theils von Gott, theils von der Welt, sowohl im Thun als im Leiden, eben daher in einer öffentlichen Wirksamkeit, welche im Allgemeinen den prophetischen Charakter an sich trug, und welche theils auf das Volk überhaupt, theils auf einen engeren Kreis bestimmter Schüler berechnet war, sowie in einem öffentlichen Tode, welcher eben so sehr durch die Umstände herbeigeführt, als von seiner Seite freiwillig als das nothwendige Mittel zur Vollendung seines Werkes übernommen war, und seine Erhöhung und Verklärung zur Folge hatte.

1. Wenn man von Schwierigkeiten dieses Planes spricht, so ist zu sagen, daß Jesus sich derselben vollkommen bewußt war, aber auch daß dieser Begriff nur uneigentlich gelten kann, denn was man so heißt, war in der göttlichen Nothwendigkeit mit eingeschlossen, ja es gehört zur Aufgabe des Planes selbst. Er als tiefster Menschenkenner konnte sich über die Art der Aufnahme, welche ihm bevorstand, nicht täuschen; aber tiefer liegt die Erkenntniß ja eben darin schon, daß er eine Erlösung der Welt wollte; darum setzt er sich und seine Sache der Welt geradezu entgegen und eben die Lösung und Ueberwindung dieses Gegensatzes betrachtet er als seine Aufgabe. Er übersah sie aber in ihrer völligen Concentration. Nach den Parabeln im 13. Kap. bei Matthäus hat er vorausgesehen, nicht nur daß der Acker der Welt seinem Worte eine sehr ungleiche Aufnahme gewähren wird, sondern auch, daß die Masse der Gewonnenen eine durchaus ungleichartige seyn und bleiben wird, bei der eine Ausscheidung der wahrhaft Gläubigen vor Gott nicht einmal rathsam erscheint, bis zum Gerichte; er hat vorausgesehen, daß auch da, wo sein Werk fortschreitet, dieß doch nur in langsamer und allmäliger Erfüllung geschieht. Und eben um dieser Aussichten willen hat er seinen eigenen Tod frühe geweissagt und seinen Jüngern den Haß der Welt vorausverkündigt. So schon in der Bergpredigt, dann in ihrer Amtsanweisung Matth. 10. So hat er die ihm nachfolgen sollten, zur Selbstverläugnung und Kreuzesaufnahme aufgefordert, Matth. 16, 24. vgl. Luk. 12, 50 ff. Luk. 21, 16. 17. Joh. 15, 19. 20. u. A. Mit klarstem Bewußtsein sieht er an sich und seinem Werke den Gegensatz vollendet, welchen schon das Werk des alten Bundes in der Welt zu erfahren hatte, Matth. 5, 12. Luk. 13, 34. Matth. 23, 29. 32 ff.

2. Setzt man den unermeßlichen Plan einer Erlösung der Menschheit und hiezu einen einfachen Menschen, so könnte man, wie die Theologen seit mehr als 50 Jahren oft gethan haben, eine Masse künstlich zusammengesuchter und verflochtener Mittel aufstellen, ohne doch um einen Schritt gefördert zu seyn. Der Plan ist nur auszuführen, wenn der, welcher ihn hat, der göttliche Erlöser ist, wie ihn die Evangelien schildern, der mit dem Vater eins ist, und dann ist der Plan nur die Enthüllung seines Wesens, und die Ausführung nur die Entwicklung derselben. So ist es in der ganzen evangelischen Geschichte. So lädt er Matth. 11. die Mühseligen und Beladenen zu sich ein, aber eben mit Beziehung darauf, daß ihm Alles vom Vater übergeben ist, und daß er ihn kennt. So ist es Joh. Kap. 17. So beziehen sich auch die Reden über die Entwicklung und Vollendung des Gottesreiches auf die Verheißungen seines Wiederkommens, weil die Vollendung seines Werkes eins ist mit der stufenweisen Enthüllung seiner Person. Je unzertrennlicher sein Werk von seiner

Person ist, desto weniger kann man sagen, daß er sich auf die ethische Kraft dessen, was er gethan, verlassen habe, die dann einst auch ohne sein Leben und ohne seinen Namen fortwirken werde. Im Gegentheile lebte er der Ueberzeugung, daß sein Name immer fortbestehen werde.

3. Die Hypothese eines Geheimbundes, in welchem Jesus gestanden oder dessen Haupt er gewesen, zerfällt in sich selber. Wir finden in Palästina keine Spur ähnlicher Vereinigung, als bei den Essenern, und mit ihnen hat das Christenthum seinem Ursprunge nach Nichts gemein, als daß sie eine Sekte von idealem, reformatorischem Charakter sind. Aber wenn ein Grundelement bei ihnen die Gesetzlichkeit, nicht die levitische, aber eine eigene ascetische ist, so findet das Wesentliche der christlichen Sittenlehre, der Geist der Freiheit keine Erklärung bei ihnen; ebenso fern steht das Christenthum dem Essäismus in einer andern Hauptbeziehung, sofern dieser nämlich, wie es scheint, die messianische Idee ausgeschlossen hat. Außerdem aber hat ein Geheimbund in der evangelischen Geschichte gar keinen Halt. Jesu Verfahren ist durchaus ein ganz offenes. Sein Leben vor seinem öffentlichen Auftreten hat Nichts gezeigt, was seiner Umgebung irgend aufgefallen wäre. Daß er öfter die Einsamkeit suchte, daß Nikodemus bei Nacht zu ihm kam, erklärt sich ganz aus anderen Gründen. Er war bald auf jedem Schritte beobachtet, und sogar feindselig belauert. Jünger bildete jeder Rabbi. Von einer Geheimlehre oder -Sprache keine Spur. Matt. 10, 27. handelt vom Offenbarwerden dessen was bisher verborgen war, ebenso Kap. 13; Joh. 18, 20. beruft er sich auf die Oeffentlichkeit seines Lehramts, Matth. 10, 26. 27., vgl. 5, 14—16. Luc. 12, 3. weist er seine Jünger hiezu an. Und demgemäß haben sie gelebt und sind sie verfahren nach seinem Tode. Sein ganzes Verfahren war um so offener, je mehr die Hauptsache dabei seine Selbstdarstellung war.

4. So besteht denn seine Wirksamkeit in dem prophetischen Leben, und in seinem Sterben, wie hienach auszuführen ist.

3. Das Aeußere seiner öffentlichen Wirksamkeit, Wahl und Heranbildung der Jünger.

§. 14.

Nach der Rückkehr von seiner vierzigtägigen Einsamkeit begann Jesus eine öffentliche Wirksamkeit, welche auf Palästina beschränkt war, indem er zum Schauplatze derselben theils Judäa und namentlich die Hauptstadt Jerusalem, theils und hauptsächlich Galiläa mit der angrenzenden Gegend machte; und deren Dauer nach wahrschein-

licher Berechnung wenige Monate über zwei Jahre umfaßte. Sie trug im Allgemeinen den prophetischen Charakter an sich und zeigte die doppelte Beziehung auf das Volk überhaupt und auf bestimmte Schüler insbesondere, welche er in seinen Kreis zog. Die Wahl- und Heranbildung dieser Jünger gehört zu den wichtigsten Momenten dieser Wirksamkeit Jesu, und ging wie diese überhaupt über seine lehrende Thätigkeit weit hinaus.

1. Die synoptische Darstellung läßt die öffentliche Wirksamkeit Jesu beginnen nach der Versuchung, und näher, nachdem der Täufer abgetreten ist; Jesus zieht sich hierauf, Matth. 4, 12, nach Galiläa zurück. Dieß ist ohne Zweifel eine zweite Rückkehr dahin, welcher sowohl der kurze Aufenthalt in Galiläa, bei welchem das Wunder in Kana stattfand, als der Aufenthalt in Jerusalem, wobei die Tempelreinigung vorfiel, und in Judäa überhaupt, wo seine Schüler mit Johannes zusammentrafen, wie dies Alles das Johanneische Evangelium erzählt, voranging. Die synoptische Darstellung zeigt uns Jesum nur einmal beim letzten Passah in Jerusalem, während er nach Johannes öfter dort gewesen ist. Dies erklärt sich daraus, daß ihr das Schema des Matthäus zu Grunde liegt (vgl. §. 3). Dieser aber ist theils ein später berufener Apostel (9, 9. vergl. 4, 22), theils berichtet er selbst und die anderen von zeitweiliger Entfernung der Jünger, Matth. 10. Mark. 6, 7—13. Gerade in solchen Zeiten mochte Jesus sich in vertrauter Begleitung nach Jerusalem begeben, wie dies insbesondere die Vergleichung von Luk. 9, 12, und Joh. Kap. 6, wahrscheinlich macht, wonach dem Speisungswunder die Entfernung der Jünger und zugleich ein Aufenthalt Jesu in Jerusalem voranging. Uebrigens ist die Darstellung der Synoptiker und des Matthäus insbesondere gar nicht eigentlich chronologisch, nur in soweit, als sie das Ende von Matth. 16 an sich entwickeln läßt, und der Charakter der früheren Reden als vorbereitender sich von den späteren deutlich abzeichnet. Eigentlich chronologische Haltpunkte aber gibt blos Johannes, der die Festbesuche und darunter drei Passahs 2, 13. 6, 4. und 11, 55. (12, 1 ff.) (5, 1 ist ohne Zweifel kein Passah) erwähnt, wonach sich die obige Zeitbestimmung ergibt. Von dieser ganzen Zeit fällt der größere Theil auf Galiläa, ein halb heidnisches Land, welches er ohne Zweifel um des kräftigen Menschenschlages willen und deßwegen wählte, weil die Bewohner den pharisäischen Einflüssen, und er selbst den Nachstellungen weniger ausgesetzt war. Andererseits nöthigten ihn die dort vorhandenen Neigungen zum Aufruhr seinerseits zu großer Behutsamkeit in Enthüllung seiner messianischen Absichten. Der kurze Aufenthalt in Samarien, Joh. 4, und der noch kürzere im syrophönikischen Lande, Matth. 15, kommen kaum in Betracht. Jesus verfuhr

hier nach dem Matth. 10, 5 ausgesprochenen Grundsatze. Eine längere Zeit kommt schon im Ganzen auf Jerusalem und Judäa. Wie lange er nach dem ersten Passah, Joh. 2, dort verweilte, ist nicht sicher zu sagen, doch scheint es nach einer Andeutung im Gespräche mit der Samariterin damals Spätherbst gewesen zu sein, als er nach Galiläa zurückkehrte. Im zweiten Jahre bringt er vor dem dritten Passah einige Zeit in Peräa zu, Matth. 19, Mark. 10, Joh. 10, 40—42. In der Zwischenzeit besuchte er mehrere Feste zu Jerusalem, das Laubhüttenfest, Joh. 7, das Enkänienfest, Joh. 10, im Winter. Nehmen wir hiezu auch noch den Aufenthalt zu Jerusalem, Joh. 5, während des unbekannten Festes, so bleibt für die Gesammtzeit der Galiläischen Wirksamkeit wenigstens ein Jahr, und es begreift sich die theilweise Ansicht des christlichen Alterthums, als hätte die Wirksamkeit Jesu überhaupt nur Ein Jahr gedauert, aus der synoptischen Darstellung. In dieser fallen die Zeiten der Festbesuche aus. Spuren aber von einem Aufenthalt Jesu in Jerusalem auch außer den Endpunkten finden sich auch in ihr, s. §. 3.

2. Jesus ersah sich in Galiläa insbesondere Kapernaum zum Schauplatz seiner Thätigkeit aus. Doch durchzog er auch das Land nach verschiedenen Richtungen, er benützte die Synagogeneinrichtung, am Sabbath Vorträge zu halten. Aber er beschränkte sich auch hierauf nicht, er lehrte im Freien am Seeufer, vom Berge 2c. Dazu kam dann die Wirksamkeit in Jerusalem, wo er während der Feste mit Volksgenossen aus fremden Ländern in Berührung kam (so beim letzten Passah die Ἕλληνες) und weiterhin wirken konnte, ohne sich doch den Juden und seinem eigentlichen Berufe zu entziehen. Der Charakter seiner Wirksamkeit ist im Allgemeinen die prophetische Verkündigung des göttlichen Willens und Rathschlusses mit bestimmter Auslegung und Anwendung. Was aber diese Wirksamkeit einzig machte, das war seine ganz eigene Stellung in der göttlichen Oekonomie und die völlige Eigenthümlichkeit seiner Person. Der Rathschluß, den er zu verkündigen hatte, war ein Rathschluß zur Gründung einer neuen und anderen Theokratie. Eben darum handelte es sich nicht mehr davon, das Volk in einem bestimmten Zeitpunkte über die Stufe, auf welcher es jetzt stand, zu erheben, ihm über einen wichtigen Entwicklungsknoten seiner Geschichte hinüberzuhelfen, sondern um Vollendung dessen, was durch die ganze bisherige Oekonomie vorbereitet war, davon, die partikularistische Schale dieser Oekonomie zu zerbrechen, und dem im vollen Sprossen begriffenen Keime des inneren Kernes zu einer universalen Entwicklung zu helfen. Ebendaher konnte die verkündigende Thätigkeit Jesu nicht in einzelnen Orakeln bestehen, sondern er bedurfte einer umfassenden Lehrentwicklung. Ferner, während die anderen Propheten nur die Aufgabe der Verkündigung hatten, war er in dem höheren

Sinne göttliches Organ, daß er den Rathschluß auch im vollsten Maaße vermitteln und verwirklichen sollte. Hieraus begreift sich seine ausgedehnte Wunderthätigkeit, in welcher er Zeugniß gab von seiner Person, und zugleich damit das Wesen des göttlichen Reiches als einer Erlösung von der Sünde nicht nur, sondern auch von dem Uebel der Sünde, und auf der andern Seite zugleich die volle Sicherheit der Realisirung dieses göttlichen Reiches bestätigte. Ueberhaupt trat bei ihm seine eigene Person als Mittelpunkt auf. Daher er auch zu sich einlud, Glauben an sich verlangte und alle Verheißungen von diesem Glauben abhängig machte.

3. Daß Jesus Jünger um sich versammelte, hat seinen Vorgang schon bei Propheten der älteren Zeit (Elias), aber auch bei den Rabbinen seiner Zeit. Es war aber für ihn geboten, weil es darauf ankam, daß seine Persönlichkeit nicht blos in der kurzen Zeit seines öffentlichen Lebens, sondern auch nachher ewig gegenwärtig fortwirkte. Die Berufung der Jünger erfolgt allmälig, vgl. Joh. 1., Matth. 4. und die Parall., Matth. 9, 9 Parall. Selbst die Berufung des Einzelnen war nicht in Einem Moment abgeschlossen, wie sich aus Joh. 1. vgl. Matth. 4, ergibt. Angeregt durch ihn, waren sie doch dann in ihrem Heimathland nicht unausgesetzt in seiner Gemeinschaft, sondern erst von dem Zeitpunkt an, den die Synoptiker bezeichnen. Die Zwölfzahl hat er gewählt mit symbolischer Beziehung auf die zwölf Stämme. Lukas erzählt (c. 10) von 70 anderen Jüngern; auch diese Zahl hat einen solchen Sinn; sie könnte an die 70 Völker der Erde nach jüdischer Vorstellung erinnern, so daß diese Jünger die Repräsentanten der nichtjüdischen Genossen des Gottesreiches wären, vgl. Joh. 10, 16.; aber noch mehr wohl an die 70 Aeltesten Moses, und die Zahl der Mitglieder des Synedriums. Die Zahl mit ihrer Symbolik hat jedenfalls eine Stütze an der der Zwölfzahl, wozu die innere Wahrscheinlichkeit eines größeren Jüngerkreises und die größere Zahl derselben gleich nach der Auferstehung kommt. Dies Alles spricht für den Bericht des Lukas. Mit welcher Vorsicht Jesus die Jünger wählte, sehen wir aus dem Beispiele der Zurückweisung, Matth. 8, 19, und Parall. Den Petrus begrüßt er gleich zu Anfang als den Felsen-Mann, den Nathanael als den ächten Israeliten, ja Joh. 1, 49 finden wir eine Andeutung auf vorausgehende Beobachtung. Worte wie die Namengebung bei Petrus, und die Anrede vom Menschenfischen bei den Brüderpaaren sollten den ersten Moment ihnen unvergeßlich machen. Es begann dadurch für sie mit der Berufung selbst schon sein Werk an ihnen. Nicht blos um sie zu lehren, wählte er sie, sondern um sie zu erziehen, und zwar in dem eigenthümlichen Sinne, welchen die Größe seiner Person mit sich brachte. Allerdings zeichnete sie auch ein Unterricht aus, in welchem sie Manches empfingen, was er der Menge gar nicht, oder in anderer Weise mittheilte, aber die Haupt-

sache war sein beständiger persönlicher Umgang, und die fortwährende Einwirkung seiner Person in der Anschauung seines Lebensganges bis zur Katastrophe seines Todes und seiner Auferstehung und Erhöhung, wodurch sie selbst unter seines Geistes Mitwirkung geläutert und vollendet wurden. Sie sollten das ganze Bild seiner Persönlichkeit in sich aufnehmen, um selbst in dasselbe verklärt zu werden. Aber sie sind nicht blos als Einzelne zu betrachten, sondern als Gemeinschaft und Glieder eines von Jesu gestifteten Bundes. Und dieser Bund wurde die Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft der Glaubigen. In dieser Richtung ist damit der Anfang der Lebensumgestaltung durch Jesum gegeben, hier hat sich seine gemeinschaftbildende Kraft, das, was wir später die königliche Thätigkeit nennen, erwiesen. Darum war ihm derselbe von solcher Wichtigkeit, darum lag ihm so viel daran, besonders in seiner letzten Zeit, auf Geist und Gemüth bei ihnen zu wirken, Joh. 13—17. Sie sollten von ihm zeugen, Joh. 15, 27, und in seinem Namen wirken, Marc. 3, 14. Matth. 16, 18. 19. 18, 18. Joh. 20, 21. 23. Deßwegen sandte er sie auch schon während seines Lebens aus, und ließ sie ihre Kraft versuchen, Marc. 6, 30 ff. und Parall., deßwegen prüfte er sie bei mannigfachen Gelegenheiten, Joh. Kap. 6. Marc. 9, 38. 39. vgl. Luk. 9, 49. Bei der Wahl des Judas Ischarioth haben wir weder zu denken, daß Jesus sich in ihm getäuscht, noch daß derselbe bei der Berufung schon der Verräther gewesen. Wir erkennen, wie Hase sagt, noch in seinem Falle die Trümmer der apostolischen Größe. Sein Untergang zeigt eine gewaltige Natur; er trug in sich die Anlage zu einem Apostelscharakter. Diese Anlage mußte sich im Umgange mit Jesus zu ihrer Vollendung oder zum Verderben entwickeln. Daß ihn Christus auf diese Bahn brachte, ist so wenig eine Grausamkeit, als es von Gott eine solche ist, wenn Völker und Individuen in Lagen versetzt werden, welche einen unseligen sittlichen Ausgang nehmen. Das Vertrauen, das ihm zum Falle wurde, mußte ihm vielmehr die größte sittliche Bewahrung seyn. Daß die Anlage in Judas sich zum Widerspruch entwickelt, gehört dem Geheimniß der göttlichen Freiheit an, welches anzutasten dem Menschen nicht gebührt. Auf die Anlage, die er noch im Falle zeigt, hat Jesus gesehen.

4. Jesus als Lehrer.

§. 15.

Die Lehre Jesu ist nur eine Selbstoffenbarung seiner Person und seines Werks. Darin ist das Verhältniß derselben zu der der alttestamentlichen Prophetie ausgesprochen, sowohl der kanonischen Propheten des alten Bundes, als Johannes des Täufers. Je eigen=

thümlicher aber seine Lehre, und je mehr sie nur Offenbarung seiner selbst war, desto mehr bedurfte es einer geflissentlich gewählten Form, um den Abstand zwischen ihm und seinem Volk einigermaßen auszugleichen. Diese Lehrvollkommenheit erprobte er vorzüglich in einer dreifachen Form, indem er sich theils des gnomischen Vortrags bediente, theils des parabolischen in mehr oder weniger ausgebildeten Gleichnißerzählungen, theils des historisch-didaktischen, in dem geschichtlich Konkreten die allgemeine Wahrheit darstellend. Außerdem zeugt der Stufengang von seiner hohen Lehrweisheit. Sein ganzes Lehrverfahren aber macht es einleuchtend, daß er ein inneres, lebendiges Verständniß mit einer inneren, lebendig und sittlich vermittelten Ueberzeugung hervorzubringen beabsichtigte.

1. Den Inhalt der Lehre Jesu hat die Darstellung dieser selbst zu zeigen. Ihr Grundcharakter ist, daß sie Selbstzeugniß ist. Alles Andere hängt mit diesem innerlich zusammen. Redet er von Gott, so thut er es mit dem klaren Bewußtseyn, daß Niemand den Vater kennt als nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren Matth. 11, 27., daß Niemand den Vater gesehen hat als der Sohn Joh. 6, 46. Daher er, indem er eine Lehre gibt über Gott, als den Vater, zugleich eine Lehre gibt über den Sohn, der er selbst war. Daher er ebenso umgekehrt, wenn er unmittelbar Zeugniß gibt über sich, von sich selbst zum Vater kommt, wie er vom Vater wieder auf sich selbst kommen muß, wenn er den Gegenstand erschöpfen will. Der Vater ist Gott ebensofern er den eingeborenen Sohn hat und in die Welt sendet, auf daß, wer an ihn glaubt, das Leben hat, und damit hat er zugleich sein eigenes Werk bezeichnet: er ist gekommen zu suchen und selig zu machen, was verloren ist. Dieß führt uns auf das Andere: daß er auch von der Welt nicht lehren kann, wie er es thut, ohne sogleich das Verhältniß der Welt nicht nur zu Gott, sondern wesentlich zu seiner Person zu bezeichnen, indem die Welt nur eben durch ihn das Leben haben kann und hat. Nur er hat die Macht über das Fleisch, daß er das ewige Leben gebe, die Menschheit ist ihm angetraut, er ist der Bräutigam, der die Macht hat, sie heimzuführen. Er kann daher auch nicht von der früheren vorangegangenen göttlichen Oekonomie in der Menschheit reden, ohne auf sich zu kommen als auf den, in dem das Alles sein Ziel und Ende findet. Er ist der Erbe des in dem Vorbereitungsalter von Gott in der Menschheit angelegten Weinbergs. Er ist gekommen, Gesetz und Propheten nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen, zu ihrer wesentlichen Realisirung zu bringen, womit sie aber freilich aufhören, Gesetz und Propheten zu seyn, und sich in einer

höheren Potenz aufgehoben finden. Eben so wenig kann er von der Bestimmung der Menschheit und ihrer einstigen Vollendung reden, ohne die bestimmte Beziehung auf sich selbst, auf seine Person; nur durch ihn und in ihm erreicht sie ihre Bestimmung und kommt sie zu ihrer Vollendung. Er ist das Haupt und ist der Vollender des Reiches Gottes in der Menschheit, so sehen wir: seine Lehre ist immer und überall Selbstenthüllung und Selbstbezeugung seiner Person und seines Werkes. Die zusammenhängendsten und reichsten Lehrreden Jesu hat uns Johannes aufbewahrt. Die synoptischen Reden des Herrn hält man gewöhnlich für viel einfacher, und wenn man auf die Auslegung in den Commentaren der letzten 70 Jahre zurückgeht, so findet man freilich, daß die Interpreten wenig genug darin gefunden haben. Aber sie bieten gerade dadurch eigenthümliche Schwierigkeiten dar, daß man leicht über der scheinbaren Klarheit und Einfachheit die Tiefe und Reichhaltigkeit derselben als eine mehr verborgene übersehen kann. Dabei sind die Reden Jesu im Einzelnen so getheilt und zerstreut, daß es um so schwieriger wird, des ganzen Gehalts derselben habhaft zu werden; viele derselben bestehen in einzelnen Sentenzen, in einzelnen Lehrworten, andere sind zwar von der Art, daß sie eine größere Ausdehnung haben, aber im Ganzen genommen sind sie doch eben kurze Lehrdarstellungen über eine einzelne Materie. Wohl haben wir theils bei Johannes, theils bei Matthäus, theils bei Lukas Lehren von größerem Zusammenhang, wovon bei Matthäus die Bergrede Kap. 5—7., bei Johannes die Abschiedsreden Kap. 13—16. eminente Beispiele sind, zu denen aber auch andere sich gesellen (wie Sammlungen von Parabeln in Matth. 13. Luk. 8. auch wieder bei Luk. 15. 16. u. s. f., ferner die mehr massenhaft auftretenden Lehrelemente, die dem letzten Festbesuch des Herrn in Jerusalem angehören; weiter insbesondere die eschatalogischen Reden, wie wir sie bei den Synoptikern haben, Matth. 24. 25. Luk. 17, 20 ff., sodann die Parabeln, die das Reich Gottes betreffen, Matth. 20., zerstreut bis gegen den Anfang der eschatalogischen Reden, endlich andere ausführliche Darstellungen, z. B. Matth. 18., wo Reden gegeben sind, welche das Verhältniß der Glaubigen unter einander, die christliche Gemeinschaft betreffen); aber bei allem dem haben wir doch nirgends ein vollständiges Ganzes in den Evangelien, und die charakteristische Eigenthümlichkeit des Lehrstoffes bei den Synoptikern einerseits und bei Johannes andererseits erhöht diese Schwierigkeiten. Sie steigern sich noch, wenn man sich zur Aufgabe macht, nicht nach irgend einem selbsterwählten Schema die Lehre des Herrn in eine gewisse Einheit zu bringen, sondern seiner Lehre selbst auf den Grund zu gehen und zu erforschen, was die Grundgedanken derselben an und für sich selbst seyen, und wie diese Grundgedanken im Bewußtseyn des Herrn sich mögen geordnet haben. In letzterer

Beziehung müssen wir uns bescheiden, wir können nicht sein Bewußtseyn darstellen, wie es an sich war, wir können nur darstellen seine Gedanken, wie er sie selbst bezeugt hat, wie in seinem Lehrworte diese Gedanken nach ihrer verhältnißmäßigen Wichtigkeit geordnet und in einen Zusammenhang gefügt waren. Er stützt sich auf die drei Grundbegriffe: die Verklärung des Vaters im Sohne, die Erlösung der Menschen durch den Sohn, und das durch diese hergestellte Reich Gottes. So verschieden auch die Lehrdarstellungen Jesu erscheinen mögen, indesondere wenn man Johannes und die Synoptiker vergleicht, so gewiß bezieht sich der Inhalt immer auf diese Grundbegriffe, und liegt so dem Keime nach schon in der summarischen Verkündigung, mit welcher Jesus nach den Synoptikern begann: Thut Buße, das Himmelreich ist nahe herbeikommen. Der Begriff des Reiches herrscht bei den Synoptikern vor; aber es fehlt auch nicht an dem der Selbstoffenbarung, Matth. 11, 27. und dem der Erlösung theils in Parabeln theils in einfachen Bezeugungen seines Verhältnisses zu der Sünderwelt, Matth. 20, 28. 26, 28. u. A. Bei Johannes dagegen tritt der erste Begriff, der der Verklärung und damit die persönliche Selbstbezeugung in den Vordergrund. Aber wo er von seiner Person sprach, mußte er auch von der erlösungsbedürftigen Menschheit reden; und endlich fehlt auch der Begriff des Reiches nicht, vgl. Joh. 3. Was Johannes der Täufer von dem Größeren, der nach ihm kommen solle, ausgesagt hatte, das sagt Jesus von sich selbst aus. Und was die Propheten des alten Bundes als einen außer ihnen und über ihnen stehenden Rathschluß und eine Sache der Zukunft je nach Maßgabe ihrer Erleuchtung weissagten (1 Petr. 1, 10. 11.), das ist in ihm das erfüllte und verwirklichte Werk. Waren sie beschränkt auf das Gesetz, hatten sie persönlich mit demselben zu ringen, hatten sie nur eben ein beschränktes Bewußtseyn von Gottes Rathschluß, so war in ihm die Wahrheit selber. Dieß mußte seiner ganzen Lehre den eigenthümlichen Charakter geben. Weil sie durchaus von Selbstanschauung ausgeht, so ist sie wesentlich eine intuitive Darstellung, in welcher sein Werk und seine Person unzertrennlich verbunden sind, vgl. Joh. 3, 11.

2. Je mehr er selbst mit seiner Lehre eins war, und nur das gab, was er in sich selbst trug, je weniger das Volk noch für diese Lehre empfänglich, oder je mannigfaltiger wenigstens diese Empfänglichkeit abgestuft, und je größer demnach der Abstand zwischen beiden Theilen war, desto mehr mußte die Form des Lehrens zwischen ihm und dem Volke, seinem Geiste und ihrer Fähigkeit vermittelnd eintreten und durch sie geflissentlich diese Kluft ausgefüllt werden. So ergab sich also die Nothwendigkeit mannigfaltiger Formen, und zwar solcher, welche zunächst beschränkend die unermeßliche Fülle nicht als Ganzes zeigten. Und vermöge

derselben Eigenthümlichkeit seiner Person trug er nun auch die höchste Fähigkeit für diese Aufgabe in sich. Er war sich der Aufgabe eines vollkommenen Lehrers des Reiches Gottes, Altes und Neues aus seinem Schatze mitzutheilen, Matth. 13, 52. und des durchaus neuen Gehaltes seiner Lehre, Matth. 9, 16. 17. Marc. 2, 21. 22. Luk. 5, 36—39., klar bewußt, und in diesem Bewußtseyn entwickelt er nun thatsächlich jene Formenfülle, in der wir ihn nach den Evangelien unerschöpflich sehen, unablässig bemüht, in immer neuer Gestalt Eine und dieselbe Wahrheit, dem mannigfaltigsten Bedürfnisse angemessen den Subjekten nahe zu legen, und dieß um so mehr, als sein Lehrzweck ein intensiv so prägnanter war, daß er durchaus darauf ausging, nicht blos im engeren Sinne zu lehren, sondern im Lehren geistlich zu wecken, zu erleuchten, Seele und Geist zu befreien, wie er selbst sagt: wer sein Wort höre und behalte, der werde die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit werde ihn frei machen, Joh. 8, 32. Nur durch eine religiöse Aneignung, welche den Menschen überhaupt geistlich belebt, wird sein Lehrzweck erfüllt; darum aber eben mußte er nun eine solche Lehrform wählen, welche dahin führte, nicht blos eine gedächtnißmäßige Aneignung des Stoffes zu bewirken, sondern eine innerliche Erwerbung und Verarbeitung in Geist und Herz. Will man diese Angemessenheit der Lehre Anbequemung nennen, Herablassung zur Auffassungsart des Volkes, accommodatio, *συγκαταβασις, οἰκονομια*, so streiten wir nicht dagegen. Nur eine solche Anbequemung, bei welcher die Angemessenheit an sein eigenes Bewußtseyn und an die objektive Wahrheit geopfert wird, können wir nicht zugeben, ohne seinem Charakter auf eine ungeschichtliche Weise zu nahe zu treten. Das ist nun auch eben das Ergebniß des langen Streites über die Akkommodation gewesen, durch welche der Rationalismus den ihm mißfälligen Inhalt der Lehre Jesu ausmerzen wollte. Die Anbequemung Jesu ist theils eben jene formale, indem er sich in der Darstellungsform nach dem Bedürfnisse der Zuhörer richtet, theils, was den Inhalt betrifft, eine negative, sofern er gewisse Irrthümer und Vorurtheile derer, zu denen er redete, nicht immer direkt angriff, sondern dieselben, zumal die halbwahren, wie die messianische Vorstellung im Volke seiner Zeit, sehr schonend umgestaltete, überhaupt immer mehr dadurch wirkte, daß er Positives an der Stelle derselben aufbaute. Nie aber ist sie eine positive, so daß er irrige Vorstellungen seiner Zuhörer in seine eigene Lehre aufgenommen und dabei die Wahrheit, sein eigenes Bewußtseyn verläugnet hätte. Im Gegentheile erkannte er und handelte darnach, daß er eben gekommen sey, der Wahrheit Zeugniß zu geben, wenn es auch im Widerspruche mit aller Welt wäre. Wie er denn auch mit dem vollen Bewußtseyn, sich den Haß der Welt in seiner Umgebung zuzuziehen und sein Leben darzugeben, während seiner öffent=

lichen Laufbahn redete und verfuhr. Dem Allem gemäß war nun auch der Eindruck, den sein Lehrwort auf das Volk machte, das sich von demselben getroffen und erschüttert fand, weil er gewaltig predigte und nicht wie die Schriftgelehrten in eingelernter und schulmäßiger Form, Matth. 7, 28. 13, 54. 55. 22, 33. Joh. 7, 46. 6, 68 f., und wohl in begeisterte Bewunderung ausbrach.

3. Die erste seiner Lehrformen ist die Sentenz oder Gnome, in einzelnen in sich abgeschlossenen Sätzen, welche irgend eine Spitze darbieten, durch die sie ein eigenthümliches Interesse erregen und auch dem Gedächtnisse wie dem Denken sich tief einprägen. Bald kommen die einzelnen Gnomen für sich vor, bald werden mehrere mit einander in Verbindung gesetzt, ja sogar eine zusammenhängende Reihe gebildet (Bergrede), bald trägt der Satz das Gepräge des objektiv Gegebenen, bald die Beziehung auf den Redenden oder den Hörer in sich, und hat im letzten Fall den Charakter der Anrede. — Wo der gnomische Charakter sich weniger konstant ausprägt, als zum Beispiel eben in der Bergrede, kehrt Jesus doch immer wieder zu dieser Form zurück, und spricht Einzelnes gnomisch aus zur Würze und Kräftigung der Rede. Der Ausdruck ist bald eigentlich, bald bildlich; ja der gnomische Vortrag mischt mit Vorliebe Bilder ein. Das Bild sollte dem Zuhörer eine ihm ganz oder beinahe verschlossene Idee näher bringen, es erschöpft den Gegenstand nicht, aber es leitet in denselben ein, und läßt ihn wenigstens von einer oder einigen Seiten auffassen. Der Zuhörer nimmt aus der Analogie mit dem empirischen Gegenstande so viel von der idealen Wahrheit heraus, als er jetzt, theils intellektuell, theils sittlich fähig ist. Durch das Bild geht die Sentenz in die Parabel hinüber.

4. In dieser ist die bildliche Darstellung am vollständigsten; sie ist oft nur ein weiter entwickeltes Bild, so daß die Gränze sich kaum angeben läßt. Der Parabel liegt eine Allegorie zu Grunde, indem der Begriff selbst ins Bild erhoben wird, aber diese Allegorie wird in der Form der Erzählung entwickelt. *Παραβολη* steht für Vergleichung: Luk. 5, 36. 6, 39. Matth. 15, 15. Luk. 4, 23. 14, 7. Marc. 3, 23., sodann für die eigentliche Gleichnißerzählung: Matth. 13, 3. 10. 18. 24. 31. 34. 36. 53. 21, 33. 22, 1. Luk. 15, 3. 18, 9. 20, 9. Bei Johannes erscheint der Ausdruck nicht, sondern nur *παροιμια*: 10, 6. 16, 25, von allegorischer Darstellung im Gegensatze der unverblümten, ein Gleichniß ohne Erzählung, wie der gute Hirte, und die Thüre im Schafstall, und der rechte Weinstock. (Vgl. den alttestamentlichen משל Richter 9, 7 ff. 2 Sam. 12, 1 ff. 2 Kön. 14, 9 und Jesaj. 5, 1 ff., auch Ezech. 17, 1 ff., besonders V. 2.) Am meisten Aehnlichkeit mit der Parabel hat die Fabel, näher die Lehrfabel, welche ebenso wie jene bewußte Dichtung, kein Mythus ist

Die Parabel unterscheidet sich indessen von derselben nicht nur durch den sittlich-religiösen Inhalt oder die höhere Idee, von der sie getragen ist, sondern auch dadurch, daß sie, obwohl sie sich einer erdichteten Hülle bedient, doch immer nur solche Situationen gebraucht, welche in der Wirklichkeit vorkommen oder vorkommen können, was bei der Fabel nicht immer der Fall ist; denn die Fabel vermischt beide Kreise, sie legt den Gegenständen aus der Erfahrungswelt, welche zum Bilde dienen, schon Eigenschaften eines höheren Lebens bei (z. B. den Pflanzen, Thieren). Eben deßhalb bewegt sich die Parabel vorzugsweise in der Menschenwelt, und wo die Thierwelt eingeführt wird, ist es immer nur das Verhältniß des Vernunftwesens zu derselben, was das Gleichniß ausdrückt. Das Verhalten der Liebe Gottes gegen die sittlich verirrten und verlorenen Menschen wird dargestellt in dem Verhalten des Hirten gegen das verlorene Schaf, aber das Schaf selbst greift nicht thätig in die Entwicklung ein; in höherer Potenz erscheint derselbe Gegenstand unter dem Bilde des Verhaltens eines menschlichen Vaters zu seinem sittlich verirrten Sohn, welcher nun selbst auch umkehrt. Ebenso wenn die Parabel zu der unsichtbaren Geisterwelt aufsteigt, so ist doch immer wieder die Situation des Menschen (vgl. Lazarus) die Hauptsache. Der Zweck der Parabel ist zunächst derselbe, wie der des einfachen Bildes. Indem das Erfahrungsmäßige in seiner Analogie mit dem Uebersinnlichen und dadurch dieses selbst erkannt werden soll, wirkt sie zugleich enthüllend und verhüllend. Sie verhüllt, damit nicht der volle Lichtglanz der Idee das schwache Auge blende und verwirre, was denn freilich, wenn der Hörer sich nicht zum eigenen Nachdenken reizen läßt, die Folge haben kann, daß er, unempfänglich wie er ist, leer ausgeht. Andererseits ist die Hülle eine so durchsichtige, daß, wenn auch nicht die Idee selbst angeschaut wird, doch ihr Licht zu diesem Auge durchdringt (vgl. Matth. 13, 13.). Aus eben diesem Grunde erklärt er vor dem Volke die Gleichnisse nicht, Matth. 13, 11—15.; wohl aber vor den empfänglicheren Jüngern, welche die Wahrheit selbst fassen konnten, Luk. 8, 10.; aber doch war auch für sie noch das Gleichniß zur Anregung unentbehrlich. Es ist insbesondere die Idee des Gottesreiches, welche Jesus in Parabeln darstellt, weil eben dieß der Gegenstand ist, der dem Volke selbst längst vorschwebt, aber in unangemessener Vorstellung, und zu dessen geistiger Auffassung es nun eben auf diesem Wege erzogen und allmälich erhoben werden soll. Auch eignete sich die Parabel als Erzählung vorzüglich, Gegenstände, die sich successiv in der Zeit entwickeln, wie dieß die Stiftung, Ausbreitung und Vollendung des Gottesreiches ist, deutlich zu machen. Die Parabeln Jesu sind so zahlreich, daß man daraus wohl einen Begriff seiner Lehre zusammenstellen kann; nur darf man dieß nicht für das Ganze halten. — Eine der Parabel verwandte, aber doch verschiedene Art ist die

Beispielserzählung wie beim barmherzigen Samariter, beim Zöllner und Sünder; hier ist Beides gleichartig, was dargestellt wird und was gelehrt werden soll; der Gegenstand wird in einem konkreten Falle aufgefaßt oder exemplificirt und das Exempel historisch dargestellt. Dieß unterscheidet diese Gattung von der Parabel.

5. Eine weitere Lehrform Jesu ist die historisch-didaktische, die Darlegung der Idee, welche, ohne sich einer sinnlichen Hülle zu bedienen, doch von dem besonderen, geschichtlich Gegebenen ausgeht, von einer Thatsache, einer Situation, in welcher Einer oder Mehrere Jesu gegenüberstehen, ganz entsprechend seinem peripatetischen Verfahren. Es ist eine allgemeine Wahrheit, welche gegeben wird, aber in der Anwendung auf einen konkreten Fall. In dieser Beziehung liegt ihre Beschränktheit, aber auch wieder ihr Licht; sie läßt sich von dem Falle ablösen; man gewinnt den reichsten Inhalt erst, wenn man den zu Grunde liegenden Lehrgedanken herausschält; aber die Verbindung desselben mit dem konkreten Falle war der Weg, die im Concentriren allgemeiner Ideen ungeübten Hörer zum sinnigen Nachdenken zu bringen, und ist es noch. Sie gibt von selbst den Antrieb, den allgemeinen Gedanken wieder auf die mannigfaltigsten Verhältnisse und Gegenstände anzuwenden. Dadurch sind eben diese Erzählungen für den praktischen Gebrauch so wichtig und reichhaltig. Sie sind es aber nicht minder für die wissenschaftliche Erforschung seiner Lehre. Wir haben eine Menge von solchen interessanten Gelegenheitsreden. Man denke an die vielen Antworten auf Fragen der Jünger, Entgegnungen gegen die Feinde, begleitende Reden bei Wundern u. s. f. Angeredet begnügt er sich wohl, wie beim reichen Jüngling Matth. Kap. 19, nicht, nur das Nöthige auf die Frage zu antworten, er knüpft ein lehrreiches Gespräch an und setzt es fort; ja selbst wenn der Frager sich entfernt hat, so wendet er sich weiter über den Anlaß an seine Jünger, Matth. 19, 23 ff., Luk. 17, 20. vgl. 22—27. Sehr häufig ist die Form eine dialogische. Und hiebei zeigt sich insbesondere, wie die Reden Jesu nicht blos ein Lehren, sondern selbst auch ein Handeln sind. Bald milde und anziehend, bald strenge und abwehrend, in dem Wechsel der angemessensten Behandlung prägt er sein Wort tief in Geist und Gemüth seiner Umgebung.

6. Neben den einzelnen Formen ist insbesondere der Stufengang seines Lehrens zu beachten. Lehrte er doch umherziehend eben nach Gelegenheit, Bedürfniß und Empfänglichkeit, theils des Volkes, theils Einzelner, insbesondere seiner Jünger, so mußte sich ihm auch sein Lehren zu einem solchen Gang gestalten. Als er auftrat, befand er sich gegenüber von seinem Volke in einem ganz eigenthümlichen Verhältnisse, das ihm auf der einen Seite seine Wirksamkeit erleichterte, auf der andern erschwerte, beides gegründet auf die in der alttestamentlichen Oekonomie und nament-

lich Prophetie liegende ganze Vorbereitung seiner Erscheinung. Das ganze Alte Testament mit seinem Gesetz und seiner Lehre durfte er gewissermaßen voraussetzen, er gründete sich ganz auf die religiöse Grundanschauung, wie wir sie im alten Bund finden, aber es tritt hier eine große Verschiedenheit ein bei den verschiedenen Subjekten, je nachdem sie durch die alttestamentliche Oekonomie gebildet waren oder nicht, für diese sich empfänglich gezeigt hatten oder nicht. Es waren da also auf der einen Seite geistlich Arme und Leidtragende, die mühselig und beladen waren, unter dem Joch des Gesetzes, die da warteten in der Stille auf den Trost Israels. Es waren aber auch Reiche und Kluge dieser Welt da, denen Alles, was er zu geben hatte, übrig war, während jene Unmündigen ein offenes Auge und Herz dafür hatten; es waren wieder Andere da, die sonst weltlich verstockt und insbesondere durch Selbstgerechtigkeit für ihn unempfänglich waren. Man sieht, wie verschieden er zu den Einen und den Andern reden mußte. Was ferner ihm eine große Schwierigkeit bereitete, das waren die politischen Messias-Vorstellungen und Erwartungen seines Volkes. Dadurch war er verhindert, vor so sittlich Unempfänglichen sich ohne Weiteres als den Messias zu bezeugen; sie hätten ihn gänzlich mißverstanden, seine ganze Wirksamkeit unmöglich gemacht; also vor diesen mußte er seine Messianität mehr verhüllen als offenbaren, und mußte inzwischen seine Stellung dazu benützen, geistige Begriffe vom Messiasreich anzuregen, um dann hervorzutreten mit dem Zeugnisse, er sei es, der dieses Reich zu stiften berufen. Nimmt man weiter hinzu die Verschiedenheit in Bildung und Kenntnissen, wie sie bei dem niederen Volk und wie sie bei den Schriftgelehrten zu finden, so begreift man, wie der Herr eine so mannigfaltige Art und Weise bei dem Vortrag seiner Lehre, insbesondere aber einen geordneten Stufengang einhalten mußte. Die bewußte Beobachtung desselben ist schon in den Worten aus der letzten Zeit über das Viele, was er ihnen noch zu sagen hätte, und darüber daß er jetzt nur in Bildern sprechen könne, Joh. 16, 12 und 25, angedeutet. Er begann mit derselben Verkündigung, mit welcher der Täufer aufgetreten war. Dann entwickelte er — so zeigt sich der Gang bei den Synoptikern — zuerst, was zur Theilnahme am Gottesreiche erforderlich sei (Matth. 5—7). Bestimmter gehen dann die Reden bald über auf das objektive Wesen des göttlichen Reiches (Matth. 13), darunter Reden über den apostolischen Beruf (Matth. 10), hernach über die Gemeinschaft der Glaubigen überhaupt (Matth. 18), dazwischen hinein einzelne Aussprüche über das Verhältniß seiner Person zum Reich (Matth. 11), insbesondere sein Verhältniß zum Täufer. Aber von der Zeit an, da sich sein Leiden nahte, (Matth. 16), tritt er offener und entschiedener hervor. Wie die Reaktion sich gegen ihn sammelte, mußte er auch auf dem allmälich vorbereiteten Boden seine Messianität klar aussprechen und

ein abschließendes Bewußtseyn hervorrufen, und zugleich sein Leiden verkündigen. Dieß geschieht stufenweise von jenem Moment bis zum Einzug in Jerusalem, und den feierlichen Enthüllungen der letzten Stunden. So kommt nach außen und im Jüngerkreise zur Reife, was so lange vorbereitet ist. Ebenso zeigt uns das Johannes-Evangelium Jesu Verfahren, sowohl in Galiläa als in Jerusalem. Dort will er es, nachdem das erste Jahr seiner Wirksamkeit beschlossen ist, durch die „harte Rede", Joh. 6, zu einem Abschlusse und einer Krisis bringen. Ohne sich noch vor den Massen geradezu als Messias zu erklären, bringt er doch durch die Hinweisung auf seine Person als die wahre Geistesnahrung die Einen zum Abfall, die Anderen zur hellen Erkenntniß, daß er Worte des ewigen Lebens habe. Ebenso verfährt er in Jerusalem, Joh. 2, noch entschieden zurückhaltend, nur gegen Einzelne Tieferes andeutend (Kap. 3). Mehr schon erklärt er sich Kap. 5 über das Wesen seines Wirkens, als einer Wirksamkeit in der Einheit mit Gott, ohne doch seine Messianität geradezu zu erklären. So hält er sich zumeist auch noch Kap. 7—9.; Kap. 10 weist er auf seinen Tod hin, aber je näher dem Ende, desto entschiedener und deutlicher in allen Beziehungen auch hier. Und die tiefsten und offensten Erklärungen geben die Abschiedsreden, da sie sich über seine wesentliche Gemeinschaft mit den Gläubigen und über den Paraklet verbreiten. So finden wir überall jenen Stufengang.

7. Eben aber daran können wir sehen, daß er nicht blos ein gedächtnißmäßiges Erfassen und Fürwahrhalten auf seine äußere Autorität hin beabsichtigte, sondern eine innere Ueberzeugung. Deßwegen baut er das Neue fortwährend auf das schon Erkannte auf, vgl. Matth. 13, 52., knüpft an das Alte Testament, an die eigene Erfahrung, das religiöse Bewußtseyn der Zuhörer u. s. f. an. Wenn der Rationalismus gefunden hat, daß er auf das Licht der Vernunft baue, so kann man das wohl zugeben, muß aber auch hinzufügen, daß er an der einzigen Stelle, die ein geistiges Auge im Menschen statuirt, Matth. 6, 23. 24. voraussetzt, daß dasselbe verfinstert sey. Auch findet sich doch neben jener anknüpfenden und ableitenden Lehrweise die unmittelbare Verkündigung; er stellt die Wahrheit als faktisch hin, indem er sich auf die untrügliche Wahrheit seiner Worte und den göttlichen Ursprung beruft, Joh. 8, 26. 12, 44 ff. 3, 11 ff. und auf das Zeugniß seiner wunderbaren Werke, durch welche, unbeschadet seiner höheren Autorität das lebendige Verständniß seines Wesens geweckt werden sollte, Joh. 5, 36. 8, 18 u. A. m. Es kann deßwegen auch nur der an ihn glauben, der Gottes Willen thun will, vgl. Joh. 7, 17. 6, 37. 8, 42 ff., dann Matth. 11, 25. Luk. 10, 21. 22. Daher nun auch der schon erwähnte gewaltige Eindruck seiner Lehre Matth. 7, 28. 29. 13, 54 f. 22, 33. Joh. 7, 46. 6, 68. 69. Es war

der Eindruck weder blos des Inhaltes noch der Form seiner Reden, sondern der Gesammteindruck der lehrenden Persönlichkeit, deren gewaltige Selbstbezeugung sein Lehren war.

5. Jesu Handeln.

§. 16.

Schon die Lehre Jesu begreift sich richtig nur, wenn sie als sittliche That aufgefaßt wird, ohne dieß aber ist seine Lehre aufs Innigste verbunden mit lebendiger Handlung, in der er die innigste Einheit der Weisheit und Liebe darstellt, als Ausfluß einer vollendeten inneren Harmonie des Geistes, der mitten in die sündige Welt hineingestellt, auf die mannigfaltigste Weise sie abhaltend und anziehend, zerstörend und aufbauend, sich wirksam zeigt, immer aber im Wesentlichen die Einheit beibehält.

1. Jesu Lehren ist Offenbaren seiner Persönlichkeit; wie diese selbst sittliche That ist, so ist es auch das Heraustreten ihres Wesens in der Lehre, und zwar sowohl dem Zwecke, als den Mitteln der gewählten Lehrform nach, in welcher sich eben die in ihm unauflösliche Einheit von Liebe und Weisheit zeigt. Sein Einsseyn mit dem Vater bedingt seine Wahrheit, und die Liebe zu den Menschen die Darstellung dieser Wahrheit in der den Bedürfnissen angemessensten Weise. So ist sein Lehren eine sittliche That der Selbstverläugnung und des Anhängens am Vater, sowie der weisheitsvollen Liebe. Ebenso aber erscheint sein ganzes Handeln als ein Ausfluß der Einheit mit dem Vater; es ist die beständige innere Befriedigung seines Geistes, den Willen des Vaters zu thun, Joh. 4, 34., und er lebt für die Welt, und in sie eingehend, ohne je sich an sie zu verlieren, sondern indem er stets in der Einheit mit dem Vater verharrt. Diese Grundzüge machen seinen Charakter aus. Man thut demselben nicht durch einen catalogus virtutum genug, noch weniger indem man irgend etwas Besonderes als charakteristisch in dieser Individualität zur Hauptsache machen will. Sein Charakter ist eben die Harmonie seines Wesens, die sich erprobt durch jenes vollständige Einleben, bei welchem er doch unbefleckt bleibt.

2. Zeugniß dieses Charakters ist vor Allem seine reiche Anschauung von der Welt, und zwar sowohl der Natur als des Menschenlebens. Jene hat er bezeugt durch die Fülle und Lebendigkeit der Bilder, die er aus der Natur nahm; alle Pracht der Welt verschwindet ihm vor dem Schmucke der Lilien des Feldes; Regen und Sonnenschein bilden ihm die für Alle gleiche Güte Gottes ab; die kleinsten Geschöpfe beobachtet sein Auge, und

erkennt an ihnen die Fürsorge des Vaters, sie haben seine Theilnahme. Die nahende Ernte wird ihm zum Bilde höherer Wahrheit; das Saatkorn zum Bilde der lebendigen göttlichen Kraft. Die Natur steht vor ihm mit dem ganzen Geheimnisse ihrer organischen Lebendigkeit; sie ist ihm Werk und Spiegel Gottes. Deßhalb zieht sie ihn nicht vom Vater ab, im Gegentheile, das tiefere Eingehen in sie macht sie ihm fortwährend zu seiner Offenbarung, und sie muß deßhalb in seiner Lehre der göttlichen Wahrheit dienstbar werden. Er lebte in ihr, aber er beherrschte sie; ihre Lust ward nicht mächtig über ihn, sondern vergeistigt durch ihn. — Wie in das Naturleben, so geht er in das Menschenleben ein, vor Allem aber in seiner Beziehung zur Natur; die Bestellung des Ackers durch den Sämann, Matth. 13, die Geduld des Gärtners, der auf die Frucht wartet, Luk. 13, die Sorgfalt des Weingärtners, Joh. 15, der sein Gewächs reinigt, damit es mehr Frucht bringe, mußten ihm, im lebendigen Sinne erfaßt, zu Typen göttlicher Wahrheiten werden. So spiegelt sich ihm auch die Thätigkeit Gottes gegenüber vom Menschen in der Behandlung der Thierwelt durch diesen, Luk. 15. Und wie zart und sinnig hat er alle rein menschlichen Lebensbeziehungen aufgefaßt, welche Anschauung von der Kinderwelt eröffnet er uns, Mark. 10, 13—16., nicht blos sich dem sinnlichen Wohlgefallen an ihr hingebend, sondern sie in ihrer Beziehung zum Reiche Gottes erfassend; das elterliche und kindliche Verhältniß kann nicht tiefer gedacht werden, als es in der Parabel vom verlorenen Sohn aufgefaßt ist. Und wie wird ihm das Leben des Weibes in seinen entscheidenden Momenten Joh. 16, 21. im höchsten Sinne typisch. Eine Menge solcher Züge aus seiner Anschauung zeigen uns, wie tief und allseitig er überall sich in das menschliche Leben hineinlebte, soweit es nicht sündig war, um die Welt desselben zu sich zu erheben.

3. Aber ebenso zeigt uns sein ganzes Thun und Lassen, wie er selbst persönlich in alle Lebensverhältnisse einging, so weit es sein Beruf erlaubte, und sich denselben mit aller Hingebung widmete, ohne doch von ihnen hingenommen, verwirrt oder gar durch das Sündliche in ihnen befleckt zu werden. So finden wir es vor Allem im Familienleben und in der Freundschaft. Vom Weibe geboren, gehört er einem bestimmten Familienkreise an, und wie er sich demselben hingab, zeigt sein langes, stilles Verharren in demselben; das Band der kindlichen Liebe zieht sich auch durch sein ganzes öffentliches Leben, bis zum Kreuze, in dessen Qual er die letzte Sorge eines liebenden Sohnes erfüllt; aber er ist doch auch völlig selbstständig gegenüber von seiner Mutter; so weist er sie schon bei der Hochzeit von Kana in die Stellung zurück, welche ihr gegenüber von seinem Messiaswirken gebührt; so läßt er sich in Capernaum nicht im Lehren durch die Seinigen stören, die ihn abholen wollen,

sondern er macht gegenüber der leiblichen Verwandtschaft das noch höhere Recht der geistlichen Gemeinschaft geltend. Diese Selbstständigkeit hatte sich schon angekündigt bei dem Vorfalle in seinem zwölften Jahre. Aber nie reißt er sich deßwegen von Mutter und Brüdern los, obgleich sie nur schwer zum Glauben an ihn gelangen, Joh. 7, 5. Wie er die Freundschaftsbande pflegt, zeigt sein Verhältniß zum engeren und weiteren Kreise der Jünger und den Weibern, die ihm bis unter sein Kreuz folgten, in so manchen lieblichen Zügen, aber nie konnte ihn ein Wort der Liebe im menschlichen Sinne über seinen Beruf irre machen, Matth. 16, 22. 23. — Ganz dieselben Wahrnehmungen bieten sich uns dar in seinem Verhalten zum öffentlichen Leben nach allen Seiten hin, zur Nation, zur ererbten Religion und zur Obrigkeit. Er blieb ein Kind seines Volkes, und erhielt sich den klaren Blick in dessen Gabe und Bestimmung; er vergaß nicht, daß das Heil von den Juden kommt, und daß er selbst zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt ist. Er strengt alle seine Kräfte an, die Nation zu retten von dem Verderben, welches er gewaltigen Schrittes über sie kommen sah, daher sein Klageruf über Jerusalem. Aber die Vorurtheile der Nation hatten keine Macht über ihn; sie trübten die Freiheit seines Geistes nicht; er theilt den Nationalhaß gegen Heiden und Samariter nicht, vielmehr freut er sich, wenn er Glauben unter ihnen findet, und das Bewußtseyn bleibt ihm ungestört, daß sein Werk der Menschheit gilt. Die Bestimmtheit, Kraft und Energie, welche das Nationalitätsbewußtseyn verleiht, hat er sich angeeignet und die Sicherheit, welche ein historisch begründeter Wirkungskreis darbietet, aber alles Beengende und Befleckende ferne gehalten. Er hat es durchschaut und beherrscht, und die Beschränktheit überwunden. — Ebenso verhält er sich insbesondere zu der nationalen Religionsverfassung. Unter das Gesetz gethan durch die Beschneidung, bleibt er demselben treu; er nimmt Theil an dem Gottesdienste der Nation, er ist ein fleißiger Festbesucher, er entrichtet selbst die Tempelsteuer, obwohl er nach dem höheren Rechte ihr nicht unterworfen sein konnte, Matth. 17, 24 ff., und führt so den (Matth. 3, 15) bei seiner Taufe durch Johannes ausgesprochenen Grundsatz folgerichtig durch. Nicht aufgehoben sollte das Gebot des Gottesreiches werden, sondern gehalten; nur verstand er es nicht nach der Auslegung seiner Zeit, sondern nach der wahren und wesenhaften. Diese stellt er in der Bergpredigt und sonst der jüdischen entgegen, und so verhält er sich auch in Betreff der Sabbathfeier; er verletzt sie nicht, er bleibt dem wirklichen Gebote des Alten Testamentes vollkommen treu; aber er spricht auch den Geist desselben aus in dem Grundsatze, daß der Sabbath um des Menschen willen da sey, und nicht umgekehrt, und in den Folgerungen, welche sich daraus ergeben. Das war zugleich der Weg, dieses Ge=

bot auf eine immanente Weise fortzubilden. Noch weiter blickt er hinaus auf die ganze göttliche Oekonomie durch den Satz, daß die rechte Anbetung Gottes die im Geiste und in der Wahrheit sey. Aber weil das nicht von außen kommen, sondern dadurch geschehen sollte, daß der Geist in seiner Fülle auch die beengenden Schranken und Formen durchbrechen mußte, so konnte er innerhalb der alten nationalen Religionsverfassung verharren, ohne daß die Freiheit des Geistes in ihm dadurch gedämpft oder er befleckt worden wäre, im Gegentheil so, daß er das Gesetz aufhob durch seine Erfüllung; dieß zeigt die nachmalige Wirkung davon. Hieraus ergab sich nun auch von selbst sein Verhalten zur Theokratie. Aber auch zur heidnischen Obrigkeit verhielt er sich in strenger Pflichterfüllung als Unterthan; er ließ sich (vergl. Luk. 13, 1—3) nicht durch die aufrührerischen Neigungen seines Volkes hinreißen, die Verweigerung des Gehorsams galt ihm als entschiedenes Unrecht. Ohne Zweifel betrachtete er die Römische Herrschaft als ein Gericht über sein Volk, aber ein Gericht, aus dem es nur durch eine innerliche Erneuerung und Umkehr befreit werden könne. Die Antwort über den Zinsgroschen sagt eben dieses Doppelte aus, daß die Römische Herrschaft für den Israeliten die Theokratie nicht aufhebe, und umgekehrt, Beides vereinigt sich durch seinen geistigen Begriff von der Theokratie. Und so geht sein Streben nicht darauf, sich jener Obrigkeit zu widersetzen, sondern unter ihrem Schutze zu wirken. Sein pflichtmäßiges Verhalten als Unterthan hat er bethätigt im Verhöre vor Gericht. Schon gegen seine Gefangennehmung weigert er sich nicht, nur äußerte er, daß es Unrecht sei, ihn wie einen auf der That ergriffenen Mörder zu behandeln, zur Nachtzeit, und ohne daß doch irgend ein Verdacht begründet worden wäre. Er erkennt die Macht des Pilatus über ihn an, aber er bewahrt dabei seine Würde und Stellung: Pilatus hätte keine Macht über ihn, wenn sie ihm nicht von oben gegeben worden wäre, und keine Rücksicht kann Jesum bewegen, die Wahrheit zu verbergen, Joh. 18, 28 ff. Ebenso hatte er sich seiner Zeit, da der gleißnerische Herodes zu ihm sandte, um ihn zu bewegen, das Galiläische Gebiet zu meiden, nicht gescheut, ihn als den Fuchs zu entlarven, Luk. 13, 31 ff., und ihm das entschiedene Selbstbewußtseyn über seinen höheren Beruf und dessen Recht entgegenzusetzen. So beruft er sich auch vor dem Synedrium auf sein öffentliches Wirken als ihre beste Widerlegung, und weder der Scherge, der ihn schlug, noch der Hohepriester, der es duldete, konnten ihn in seiner Würde stören, ganz in dem Geiste, in welchem er sich nie hatte einschüchtern und in seinem Wirken hemmen lassen, obgleich er auch keinen Grund gerechter Klage gab, und selbst den Nachstellungen mit Weisheit auszuweichen wußte. So bleibt er sich in allen diesen Gebieten und Beziehungen gleich, als der, welcher in der Welt lebt, aber sie auch beherrscht.

4. Die Allseitigkeit seines Charakters aber offenbart sich besonders an seinem individuellen Verkehren mit Einzelnen. Wie er Allen Vorbild geworden ist, dem Erwachsenen das Bild höchster Reife, der Jugend das Bild der wahrhaften Kindlichkeit und Unbefangenheit, so hat er auch für Alle ein Herz je nach ihren Bedürfnissen; man denke an jenen reichen Jüngling, den er so liebreich angeblickt, und manches Beispiel, vor Allem aber überhaupt an seine zarte Theilnahme für den Sünder, und die Verbindung von Weisheit und Liebe, mit welcher er eben die, die von Anderen, zumal den Pharisäern verachtet und gemieden waren, im Umgange aufsuchte und behandelte. Aber wo er Verstocktheit, Wahrheitsscheu und Heuchelei fand, da hinderte ihn weder seine Liebe noch seine Demuth, mit dem größten Ernste aufzutreten. Seine Liebe war ohne sinnliche Weichlichkeit, ihr lag die wahre Idee der Menschheit zu Grunde, und diese Idee zu verwirklichen, war ihre Aufgabe. So rundet sich Alles in ihm zum vollendeten Charakter ab, Demuth und Hohheit, Milde und Feuereifer, und in Allem die Harmonie, welche aus der Selbstverläugnung und dem nie erlöschenden Bewußtseyn seiner Einheit mit Gott hervorgeht. Wir finden an ihm alle natürliche Erregbarkeit, wie die leibliche des Hungers, der Ermüdung, so auch die des Selbstgefühls, wo seine Ehre angetastet, und sein feiner Sinn dafür verletzt wird, und die des Gemeingefühles; aber immer hält das Gottesbewußtseyn Schritt mit jedem Zustande der Erregtheit. Kein leibliches Bedürfniß übermannt ihn deßhalb (Matth. 4), ja es hindert ihn nicht im Berufe (Joh. 4). Das Ehrgefühl geht vor Allem auf die Ehre bei Gott; es ist ferner getragen von der Gewißheit, daß seine Ehre, als welche zugleich Gottes Ehre ist, nicht wahrhaftig beeinträchtigt werden kann, das Mitgefühl wird zum starken selbstbewußten Triebe, überall zu helfen. Seine Erregbarkeit wird wohl auch zum Zorn, Mark. 3, 5, aber nicht als erregtem Selbstgefühl, sondern als heiligem und schmerzvollem Unwillen über das Widerstreben der Menschen gegen das Heil. Aus solchem Zustande fließen dann wohl auch gewaltige Strafreden, wie gegen die Pharisäer und gegen die Sünde wider den heiligen Geist, und Strafhandlungen wie die Tempelreinigung. Auch hier ist eben gemäß jenem Charakter des Zornes die abwehrende und zerstörende Thätigkeit noch zugleich eine aufbauende, er thut, was er seinem messianischen Berufe schuldig ist, und handelt nicht nach der Eingebung des Augenblicks, sondern nach den Grundsätzen seines Charakters. Noch an einer anderen Seite zeigt sich die Herrschaft der bewußten Einheit mit Gott in ihm über die Erregtheit, nämlich in den Affekten seines Leidens, in der bis zu körperlichen Folgen gesteigerten Seelenangst in Gethsemane, und dem Verlassenheitsgefühle am Kreuze, das er nach einem Psalmworte ausspricht. Beide mal bleibt doch Gott sein Vater oder *sein* Gott; es ist ein Wechsel in

der Stimmung, aber nicht in der Richtung des Willens; unter den höchsten Schauern seiner Lage, da die Pein des Leidens, der Hohn der Menschen auf sein menschliches Selbstgefühl einstürmt, hört wohl das beseligende Gefühl des Einsseyns mit dem Vater auf, es tritt an seine Stelle die ganze Beengung des Mangels und der Verlassenheit, aber das Band ist nicht zerrissen, und er hört dennoch nicht auf, gewiß zu sein, daß der Wille des Vaters, der Nichts für ihn zu thun scheint, gut ist, und daß er ihn erfüllen muß. Das ist der glänzendste Beweis davon, wie seine Persönlichkeit nach allen Seiten in ganzer Tiefe erregbar, doch allseitig vom Gottesbewußtseyn beherrscht ist, und das eben gibt jenen Charakter, in welchem Weisheit und Liebe Eins sind.

6. Jesu Wunder.

§. 17.

Während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu begegnet uns eine Menge wunderbarer Handlungen, welche, so mannigfaltig auch die Gegenstände und die Art und Weise waren, doch darin mit einander übereinkommen, daß sie aus den bekannten Weltgesetzen nicht erklärt werden können. Wie sie von den Evangelisten als Wunder erzählt werden, und von seinen Zeitgenossen überhaupt als solche betrachtet wurden, so sind bis auf die Gegenwart alle Versuche natürlicher Erklärung unzureichend gewesen. Er selbst aber erklärt sie für Wirkungen der göttlichen Kraft, mit der Absicht, für ihn zu zeugen, und seine Aussagen von sich selbst zu bestätigen, und das Eingetretenseyn des göttlichen Reiches anzuzeigen; daher er verlangt, daß man um dieser seiner Wunder willen ihm Glauben beimesse, auch wenn man seinem Worte an sich noch nicht glauben wolle. Sie sind insofern ein wichtiger Theil seiner Selbstoffenbarung, indem sie seine Lehre und sein lebendiges Handeln ergänzen, und von einer doppelten Seite zu betrachten sind, einestheils von der menschlichen, sofern sie Handlungen in menschlicher Form sind, d. h. in menschlichen Verhältnissen und mit sittlicher Gesinnung geübt, anderntheils von der göttlichen, sofern sie Wirkungen der göttlichen Kraft sind, in der Jesus handelte, und seine Einheit mit dem Vater bezeugen.

1. Die Evangelien berichten, daß Jesus während seiner öffentlichen Laufbahn eine Menge wunderbarer Handlungen verrichtete, theils an der Natur, theils und insbesondere am Menschen, und zwar in seinen mannig-

faltigen, sowohl körperlichen als psychisch-leiblichen Leiden, deren Anfang nach Joh. 2, 11 das Wunder zu Kana gewesen. Sie haben für dieselben die charakteristischen Ausdrücke *τερατα* (מופת, Gegenstand des Staunens), Joh. 4, 48. und *δυναμεις* (גבורות) Matth. 13, 58. welche beide die Causalität, jenes negativ, dieses positiv, als eine übernatürliche veranschaulichen, ferner mit Rücksicht auf den Zweck *σημεια* (אות) Joh. 2, 23, sofern sie die Andeutung einer eigenthümlichen Beziehung zum Rathschlusse, näher zum Reiche Gottes in sich selbst tragen. Der erste und der dritte Ausdruck werden öfter verbunden, auch alle drei kommen zusammen vor Apostelgesch. 2, 22. Das Alte Testament hebt den Begriff von etwas Neuem, das Gott schafft, hervor, Jerem. 31, 31. Num. 16, 30. Demgemäß hat das Neue Testament den Begriff einer Begebenheit, deren Ursache nicht im Naturzusammenhange, sondern in der höheren Kraft Gottes liegt, und jenen Zweck hat; hiermit stimmt auch die von Nikodemus Joh. 3, 2. ausgesprochene jüdische Ansicht überein, nur ist sie weniger rein; auch bei der Heilung des Blindgeborenen spricht sie sich so aus. Dabei können die Wunder allerdings noch einen subjektiven oder objektiven Charakter haben, und ihr Zweck kann im Centrum des göttlichen Reiches oder in der Peripherie liegen. Im letzteren Sinne sind die Wunder Jesu als Central-Wunder anzusehen. Daß nun die Evangelisten überhaupt diese Handlungen als Wunder ansehen, unterliegt keinem Zweifel. Sie nahmen sie und berichten sie als Wirkungen einer Jesu inwohnenden höheren Gotteskraft. Daß Johannes nur sechs Hauptwunder erzählt, beweist weder, daß er die anderen nicht als solche angesehen, noch, daß er ein geringeres Gewicht auf das Wunder überhaupt legt. Im Gegentheile beweist seine pragmatische Auswahl die große Bedeutung, welche er demselben für die Selbstoffenbarung Jesu beilegt. Auch bei Markus hat man nur mit Unrecht eine Abneigung gegen das Wunder darin zu finden geglaubt, daß er bei zwei Heilungen 9, 21. 7, 31. Jesu ein gewisses vermitteltes Verfahren zuschreibt, ein anderes mal bei der Verfluchung des Feigenbaumes Mark. 11, 20. (vgl. Matth. 21, 19.) das Wunder nicht plötzlich geschehen läßt. Markus hat Wunder genug, bei welchen gar kein Zweifel an ihrem Charakter möglich ist (vgl. 6, 56.) und jene Züge erklären sich schon aus seiner historischen Ausführlichkeit, wie sich auch aus seinem Verhältniß zu Petrus genugsam der Umstand erledigt, daß er bei dem Gehen Jesu auf dem Meere den Versuch Petri verschweigt. Vielmehr zeugen eben solche Einzelheiten nur für die Unbefangenheit der Evangelisten, welche nicht nur Nichts ins Wunderbare ausmalen, sondern auch keinen Zug verschweigen, welcher das Wunder scheinbar beeinträchtigt. Alle Evangelisten berichten solche Reden Jesu, in welchen er sich auf seine Wunder beruft; wenn er deren Bekanntmachung verbietet, hat er beson-

dere Zwecke; sie sollte dem Geheilten bei dem Vorurtheil der Priester die gesetzliche Reinigung nicht erschweren, oder nicht denselben von dem tieferen Sinnen abziehen, das zum Glauben führte u. A. dgl., und nach ihren Berichten haben sie die Zeitgenossen nicht anders aufgefaßt. Auch die Feinde läugnen die wunderbaren Thatsachen nicht, sie streiten nur über deren Charakter mit den ungereimtesten Einwänden Matth. 12, 24., oder sie wollen sich Matth. 16, 1—4. Mark. 8, 11. 12. deren Beweiskraft böswillig entziehen; die Sache selbst erkennt noch das höhnende Wort unter dem Kreuze an, Matth. 27, 42. Das Volk aber faßt wohl die Wunder als Zeichen des Messias. Und Jesus findet sogar nöthig zu warnen, daß man nicht bei ihnen stehen bleibe und das Größere übersehe. Die geschichtliche Treue dieser evangelischen Berichte aber findet eine Bestätigung nicht nur in dem thatsächlichen Erfolge, sondern auch in dem Fortwirken der Wunderkraft Jesu im apostolischen Leben, wovon außerhalb der evangelischen Geschichte berichtet ist, von Augen- und Ohrenzeugen, wie in der summarischen Erwähnung des Apostels Paulus 1 Kor. 12.

2. Die Wunder Jesu mußten die lange Probe einer Exegese und Kritik bestehen, welche sie als Wunder zu beseitigen suchte. Der unglücklichste Versuch gegen sie ist wohl der rein exegetische gewesen, wonach im Texte selbst eigentlich gar kein Wunder gemeint seyn sollte; aber auch dieser hat den Nutzen gebracht, daß man wirklich Manches ausgeschieden hat, was zuvor nur fälschlich für wunderbar angesehen war; bei Anderem, wo ein begünstigender Schein des Gegentheils vorlag, ist der wunderbare Charakter durch die Verhandlungen um so zweifelloser erhärtet worden, wie bei dem Stater im Fischmaul und dem Gehen Jesu auf dem Meer. Weitschichtiger ist die natürliche Erklärung und das Verfahren, welches die Glaubwürdigkeit der Erzählungen selbst als mythischer angreift. Aber auch durch diese Versuche mußte nur der Charakter der Wunder Jesu in ein helleres Licht treten. Die natürliche Erklärung hat in den Berichten selbst gar keine Stütze, denn wenn Jesus Matth. 13, 58. einmal nicht heilen konnte, so ist dieses Nichtkönnen ein Nichtwollen um des Unglaubens willen (vgl. Marc. 3, 5.), und zeigt nur, wie sehr das Wunder einen positiven Zweck hat; daß sein Heilen ein vereinzeltes ist, und immer noch in seiner Nähe eine Menge von ungeheilten Kranken bleiben, streitet ebenfalls nicht gegen das Vorhandenseyn einer allgemeinen Wunderkraft, sondern zeigt blos, daß er nur zu bestimmten höher begründeten Zwecken und unter gewissen Voraussetzungen sie verwendete. Wenn auch von anderen Menschen als Jesus und seinen Jüngern Wunder, insbesondere Exorcismus, erzählt sind Matth. 12, 27., so unterscheiden sich eben davon die Wunder Jesu als Wirkungen durch das Wort ohne Be-

schwörungsformeln und physische Mittel. Was von Jesus bei einigen Heilungen über Anwendung äußerer Mittel berichtet ist, wie Handauflegung und Anderes, reicht doch nicht über Zeichen von symbolischem Charakter hinaus, eine Symbolik, welche Mark. 7, 31. um so mehr gerechtfertigt ist, als es sich um einen Taubstummen handelt, dem er sich gar nicht anders als durch Zeichen deutlich machen konnte. Von einer Bewirkung der Heilung durch diese Mittel kann nicht die Rede seyn. Wohl aber beweist diese Symbolik, daß Jesus immer zugleich auf den Geist der Menschen einwirken wollte. Eben so wenig kann man auf ein äußerliches Verfahren bei seinen Heilungen schließen aus der Anklage, daß er den Sabbath damit entweiht habe; denn diese Anklage konnte z. B. auch gegen ein bloßes Beschwörungsverfahren nach dem damaligen Judaismus erhoben werden, Matth. 12, 10. Luk. 13, 10. 14, 2. Joh. 5, 16. 9, 6. vgl. 16. Die natürliche Erklärung, soferne sie eine vermittelte physische Einwirkung annahm, hat in der Geschichte selbst durchaus keinen Anhaltspunkt; sie muß dieselbe also zur Lügnerin machen; auch dann, wenn sie das Wunder verkleinert, bei der Wiederbelebung von Scheintod spricht u. a. dgl., ist noch nicht geholfen; es müßte immer noch eine hinter dem Berichteten verborgene Maschinerie angenommen werden. Sie ist aber rein unmöglich bei Wundern in die Ferne, wie der Heilung vom Sohne des Königischen und eigentlich auch den Todtenerweckungen. Eben diese Klasse macht denn auch die Vermittlung durch psychischen Einfluß unmöglich, so wie diese letztere von selbst ausgeschlossen ist bei Wundern an der Natur, der Brodvermehrung, Stillung des Sturms, Wasserverwandlung und solchen Heilungen, bei welchen die Krankheit in gar keiner näheren Beziehung zum Geistesleben steht. Abgesehen davon, daß Alles, was man von der Macht des Willens über das Leibesleben weiß, nicht an diese Erfolge reicht. Das aber ist das Wahre an diesem Gedanken, daß Jesus bei seinen Heilungen Glauben theils voraussetzt, theils ihn beleben will, Matth. 17, 19. 21, 21. 22. Marc. 11, 22. 24., so wie an der materiellen Erklärung, daß alle diese wunderbaren Erfolge nicht schöpferische Hervorbringungen, sondern Veränderungen eines bereits bestehenden Wesens sind. In diesem Sinne ist das physische Objekt ein Mittel des Wunders, in jenem der Glaube, insbesondere sofern in Jesu selbst die Gewißheit des Erfolges in der Vollgewißheit seiner Einheit mit Gott ruht. — Die mythische Erklärung ihrerseits hat sich nie der natürlichen ganz entschlagen können; wie wenn sie z. B. geneigt ist, die Heilungen von Dämonischen als Wirkungen der geistigen Ueberlegenheit Jesu auf Verrückte gelten zu lassen, aber zu läugnen, wo Solches nicht möglich ist. Ihr eigentlicher Grund ist immer ein philosophischer, daß ihr das Wunder selbst undenkbar ist. Daneben verschwinden fast die Ausstellungen an der

Art einzelner Wunder, nach ihrem magischen oder sittlichen Charakter, wie, daß die Kraft von Jesu unbewußt ausgeströmt sey (während er des Ausströmens sich wohl bewußt war, und es also gewiß auch nicht ohne seinen Willen geschehen ist, da er den Glauben der hilfesuchenden Person erkannte, wenn gleich nicht sie selbst), oder daß er den Feigenbaum nutzlos verwünscht habe (was als prophetisch-symbolische That hinreichend begründet ist, der Baum aber war ja ohnedieß unfruchtbar), oder daß er die Dämonen bei den Gadarenern habe in die Schweine fahren lassen (wo ihm doch selbst die Eigenthümer nicht zumutheten, daß er die Dämonen sollte abgehalten haben, sondern nur ihn baten, sich zu entfernen, damit sich nicht Aehnliches wiederholen möge). Die alttestamentlichen Erwartungen und Vorgänge erklären die Entstehung der Wundergeschichten als Mythen nicht, die Erfüllung geht weit darüber hinaus. Und wie sollte aber bei jenen Erwartungen der faktische Glaube an die Messianität Jesu erklärt werden, wenn sie nicht in Erfüllung gegangen, die Wunder nicht wirklich geschehen wären? Daß die an bereits bestehende, auf die Thatsachen von Jesu Leben gegründete und damit bekannte Gemeinden geschriebenen apostolischen Briefe ihrer nicht Erwähnung thun, wie die Missionsreden der Apostelg. 2, 22. 10, 38. 39. erklärt sich, wenn wir bedenken, daß die Wunderkraft Jesu damals noch lebendig fortwirkte. Das größte Wunder, die Auferstehung Jesu aber ist sattsam auf diesem Gebiete bezeugt. Alles weist vielmehr darauf hin, daß sich die Wunder Jesu eben nur im Zusammenhange mit seiner Persönlichkeit begreifen lassen.

3. Das Wunder innerhalb der Schöpfung ist in gewissem Sinne immer ein relatives. Absolut ist blos die Schöpfung. Aber dort bethätigt sich die schöpferische Kraft innerhalb der bereits bestehenden Welt, und bringt nur in ihr etwas beziehungsweise Neues eben auf ihrem Boden und an sie anknüpfend hervor. Eben deßwegen hat allerdings das Wunder immer seine Analogien im natürlichen Laufe der Welt, und dieß ist die Wahrheit an der philosophischen Voraussetzung, welche sich gegen das absolute Wunder sträubt. Aber ihr Irrthum ist einerseits, daß sie frägt: was kann in der Schöpfung durch die gegebenen Kräfte und Gesetze gewirkt werden? statt zu fragen: was kann in dem Complexe dieser durch das Hinzutreten der schöpferischen Gotteskraft gewirkt werden? und andererseits: daß sie die Kunde jener Gesetze als eine abgeschlossene ansieht, was sie nicht ist. Auf jenen Begriff des Wunders nun paßt ganz einzig die Persönlichkeit Jesu, der als einzige, als die gottmenschliche Person doch ganz der gegebenen bestehenden Menschenwelt angehört. Daß er Wunder gethan hat, ist nicht eine Anbequemung an das Bedürfniß der Menschen, es folgt auch nicht aus dem Charakter eines Propheten; aber aus dem

des Messias, in welchem die Einheit des Menschen mit Gott ist; sie sind ein Ausfluß dieser Persönlichkeit, sie sind bei ihm natürlich; denn das Subjekt ist dieser Wirksamkeit adäquat. Das Wunder ist ein Theil der Selbstoffenbarung der Person, die nicht erst durch die Welt geworden, aber doch in sie und in die Bedingungen ihres gegebenen Bestehens hereingetreten ist, Joh. 14, 10. 11. 15, 24. Sie sind ebendeßwegen Offenbarungen seiner Macht wie seiner Weisheit und Liebe. Es offenbart sich in ihnen wie in seinem Lehren und Handeln seine einzige Beziehung zu Gott sowohl als zu der Welt. Er erfüllt darin den Willen Gottes, Joh. 10, 32. 5, 36. 11, 41. 42. 10, 37. und sie geschehen in der Kraft Gottes, Matth. 12, 28. Luk. 11, 20. Joh. 5, 26. Eben diese Kraft und dieser Wille aber sind auch seine Kraft und sein Wille, Joh. 14, 6. 11, 25.; sie offenbaren also seine Person, und man kann wohl auch von einer leiblichen Wirkung reden, sofern es keinen Anstand hat, daß auch die Leiblichkeit Jesu sich auf eigenthümliche Weise zu der leiblichen Natur verhalten habe. So sind sie σημεια seiner Person und eben damit des eingetretenen Gottesreiches; er verlangt, daß man ihm um ihretwillen glaube, aber daß der Glaube nicht dabei stehen bleibe (s. §. 32), deßwegen will er auch kein bloßes Schauwunder thun, Matth. 12, 38. Und wie für seine Lehre, so setzt er auch für die Wunder Empfänglichkeit, Glauben voraus. Andererseits, sofern die Person Jesu eben in dieser bestehenden Welt erscheint, sind auch seine Wunder nicht außer allem Zusammenhang mit der Natur; sie sind auf das vorhandene Objekt gebaut; und Naturanalogien sind nicht schlechthin zu verwerfen, was er selbst durch jene äußerlichen Handlungen bei seinem Wunderwirken angezeigt hat. Insbesondere aber haben an ihm selbst auch seine Wunder eine rein menschliche Seite, sie sind Offenbarungen der mit der Weisheit einigen Liebe; sie sind καλα ἐργα, Joh. 10, 32 f., an welchen sich sein sittlicher Charakter offenbarte. Es offenbart sich darin sein völliges Eingehen in das gesammte Gebiet menschlichen Lebens und Leidens, zumal da er das Leiden immer in Verbindung setzt mit Sünde und Schuldgefühl, vgl. Matth. 9, 1—8. Seine Liebe zeigt sich daran als die das ganze Heil des Leidenden umfassende. Das erhellt besonders, wenn er ein auf das Gemüth berechnetes Zeugniß ablegt, wie bei dem Hauptmann, Matth. 8, dem kananäischen Weibe, Matth. 15. Selbst bei Wundern an der Natur, wie dem Brodwunder, ist Solches der Fall. Immer aber bleibt dabei der Gesammtzweck aller Wunder erkennbar, welcher eben auch der höchste Zweck aller seiner Liebe und Weisheit ist: zum Glauben an ihn selbst zu führen, und (Matth. 12, 28.) eben damit in das göttliche Reich hineinzuführen, dessen Vollendung als die völlige Befreiung von der Sünde und dem Sündenübel in ihnen anticipirt ist. Das in ihm gesetzte Leben

ist bestimmt, die Welt vom Uebel zu erlösen und die Herrschaft des mit Gott einigen Menschengeistes über die Natur, die so wenig sich auf den Weg der verständigen Reflexion beschränken soll, als Gottes Wille auf diesem Wege die Natur und ihre Gesetze beherrscht, zu vollenden. Und dafür sind die Wunder nach Causalität und Zweck eben so viele Belege als symbolische Vorandeutungen. Diese göttliche Ordnung der Dinge ist es, welcher seine Wunderthätigkeit angehört, für welche sie gesetzmäßig ist, und auf welche sie eben durch die in ihr liegende Selbstoffenbarung hinausweist, so gut wie sein Lehren und Handeln.

IV. Ende des Lebens.

1. Leiden und Tod Jesu.

§. 18.

Als Jesus sich bewußt war, den Zweck seiner öffentlichen Wirksamkeit erreicht zu haben, betrachtete er es als seine Aufgabe, den Versuchen nicht mehr auszuweichen, welche die Volkshäupter machten, ihn zu tödten und welche durch Kaiphas sich zu einem bestimmten Plane gebildet hatten. Nachdem er daher seine Jünger auf diese Katastrophe hinlänglich vorbereitet und ein Gedächtnißmahl seines Todes in ihrer Mitte gestiftet hatte, that er freiwillig und mit vollem Bewußtseyn der Folgen den entscheidenden Schritt, mit welchem er sich den Planen seiner Feinde fügte, und welcher für ihn mit der vollen bangen Empfindung aller auf ihn eindringenden Leiden begleitet war, worauf denn seine Gefangennehmung, sein Verhör und seine Verurtheilung, sowie seine Kreuzigung in rascher Eile, um den Erfolg zu sichern, aufeinander folgten. Daß er der heidnischen Obrigkeit übergeben wurde, geschah von Seiten der Volkshäupter aus Berechnung, entsprach aber der göttlichen Absicht, welche über dem Getriebe der menschlichen Leidenschaften und Plane waltete; daß er am Kreuze wirklich gestorben, dafür sprechen alle geschichtlichen Spuren. Und begraben als ein Gestorbener hat er das Maaß des menschlichen Geschickes erfüllt.

1. Der Zweck der öffentlichen Wirksamkeit war wirklich erreicht, da er sich anschickte, in den Tod zu gehen. Die evangelische Geschichte zeigt

uns, wie sich dieselbe in fortschreitendem Maaße entwickelt hatte. Aber nun war sie auch an dem Punkte angelangt, wo sie weitere wesentliche Erfolge nicht mehr hervorzubringen vermochte, ohne daß eben die Katastrophe seines irdischen Lebens hinzutrat. Bereits hatte er einen solchen Eindruck gemacht, daß die Bewegung stark genug war, sich selbst fortzupflanzen. Sein Bild hatte er so ausgeprägt, und den empfänglichen Gemüthern eingeprägt, daß es der Menschheit für immer gesichert war; das Volk im Großen zu gewinnen konnte er auch bei einer längeren Wirksamkeit nicht erwarten. Wohl aber konnte bei den Empfänglichen der Eindruck erhöht und konnte auch auf die Masse der Nation und selbst die weniger Empfänglichen noch Ein großer Eindruck versucht werden, nämlich eben durch die Katastrophe seines Lebens und durch diejenige Wirksamkeit, welche derselben unmittelbar vorausging, und wodurch sie entschieden wurde. Ja bei den Jüngern selbst war ein Fortschritt bedingt durch einen Fortschritt seiner Sache. Es war mit ihnen bis an eine Grenze gekommen, über welche hinaus kein Verständniß für sie möglich war, so lange seine persönliche Gegenwart noch den sinnlichen Erwartungen irgendwie Nahrung gab. Was von außen geschehen konnte, war geschehen, aber die höhere Beseelung selbst konnte nur nach der Veränderung und durch sie erfolgen, welche mit seiner Person durch die Katastrophe eintrat, um so mehr, als sie gegen seine Leidensverkündigungen zwar mit der einzigen Ausnahme Matth. Kap. 16. keine Einwendungen gemacht, aber doch auch nicht näher darauf einzugehen vermocht hatten. Daß nun die Leidensverkündigungen Jesu eine solche bestimmte Weissagung enthalten, ist doch bei ihm nicht das einzige Beispiel von Vorauswissen der Zukunft, vgl. Joh. 13, 19. 16, 1 ff. und kann nur von einer philosophischen Voraussetzung aus anstößig erscheinen, welche die Einheit des Geistes mit Gott in ihm nicht anerkennt. Auch wird die Anwendung von Zügen aus dem Alten Testamente hiebei so lange kein Bedenken für uns haben können, als keine gesunde Exegese aus der Hauptstelle von dem Knechte Gottes Jes. 53. die messianische Idee wird beseitigen können. Wie er aber im Besonderen seinen Tod vorausgesagt, wie dieß insbesondere durch die Stiftung des Abendmahls versiegelt worden, und wie er sich hiebei überall über die Nothwendigkeit seines Leidens und Sterbens ausgesprochen, das ist in seiner Lehre näher darzulegen.

2. Der Tod Jesu ist von ihm selbst freiwillig übernommen, Joh. 10, 18., aber er ist zugleich herbeigeführt durch die geschichtliche Entwicklung seines Lebens und der feindseligen Stimmung gegen ihn, welche aber wiederum durch seine messianische Selbstbezeugung so herbeigeführt wurde. Er mußte auch bei der allmäligen und anfangs zurückhaltenden Darlegung seiner Messianität die Volkshäupter doch bald zu bitteren Fein-

den bekommen, denn in ihre Erwartungen ging er nicht ein und ihrem Interesse trat er entgegen. Drang er durch, so war es um ihre Herrschaft geschehen. So verboten sie dem Volk, ihn als Messias anzuerkennen bei Strafe des Bannes; je mehr aber seine Lehre hervortrat und sich entwickelte, desto mehr nahm ihr Haß zu, Joh. 5. 7. 10. Sie suchen ihn bald zu ergreifen und zu tödten, er wirft ihnen ihre mörderische Absicht vor, aber doch wagt man sich nicht an ihn 7, 30. oder vermag es nicht 10, 39. Er entzieht sich ihnen, und entgeht den Nachstellungen, aber den Jüngern ist so viel davon geblieben, daß es sie befremdet, als er wieder nach Jerusalem gehen will. Er geht nach Bethanien, es erfolgt die Auferweckung des Lazarus, die den Entschluß der Synedristen zur Reife bringt; denn nun fürchten sie, daß sich das Volk an ihn hängen und eine Empörung ausbrechen möchte, in welcher sie sammt dem Volke untergingen. So kommt die politische Furcht noch zu den persönlichen und Partei=Abneigungen. Doch Jesus zieht sich nur augenblicklich zurück, dann aber hält er seinen offenen Einzug. Der Volksjubel macht die Feinde bedenklich, das Fest versammelte so viele Fremde in Jerusalem, die sie nicht in ihrer Gewalt hatten. Daher dachten sie wohl, sich seiner Person zu bemächtigen, aber heimlich gegen ihn zu verfahren, den Entschluß änderte das Anerbieten des Judas, welcher mit ihnen in Verhandlung tritt (wenn es bei Johannes (13, 2) heißt, über dem Essen sey der Satan in ihn gefahren, so streitet das nicht mit der Erzählung, wonach er schon vorher mit ihnen abgeschlossen; dort handelt es sich doch noch einmal um einen Entschluß zum Anfange der That selbst, der Alles unwiderruflich macht). Jetzt scheuen sie sich nicht mehr vor dem Prozesse in dieser Zeit, denn nur darauf kam es vor Allem an, seiner Person ohne Aufsehen habhaft zu werden. Ueberdieß konnten sie am ersten Tage schon sehen, daß er nicht daran dachte, sich des Volkes gegen sie zu bedienen, da er nach jenem Triumphzug doch nur in seiner gewöhnlichen Weise zu wirken fortfuhr. Aber zugleich reizt sie sein Benehmen, da er mit großer Kraft und Freimüthigkeit in diesen Tagen gegen sie auftritt; auch das Vorhaben des Judas beschleunigt er durch seine Reden am letzten Abend. Ihm war der Tod zur Festzeit willkommen, der symbolischen Bedeutung des Passah wegen (hat doch selbst der Talmud die Erwartung der Erlösung Israels am Passah). Vor Allem aber lag ihm daran, nicht heimlich aus dem Wege geräumt zu werden, denn nur durch den öffentlichen Tod konnte die Auferstehung ihre volle Wirkung haben. Umgekehrt dachten nun wohl auch die Synedristen, daß die öffentliche Hinrichtung, zumal durch die Heiden, wofern sie, wie es schien, gelänge, am entschiedensten den Glauben an seine Messianität unterdrücken würde.

3. Es frägt sich nun über die sittliche Berechtigung Jesu, so seinem

Tode entgegen zu gehen. Zwar läßt er nur die Gegner vollziehen, was sie beschlossen, aber er vermeidet es nicht, ja er fordert sie heraus. Man darf die sittliche Nothwendigkeit dieses Todes nicht zu leichthin behaupten, ohne nämlich die dazu nöthigen Voraussetzungen anzuerkennen. Wenn Jesus nur Prophet und Lehrer der Wahrheit war, so behält allerdings sein Tod noch eine große Bedeutung als Bewährung und Beispiel. Aber es war doch kein Recht, denselben aufzusuchen, für ihn vorhanden. Er konnte ihn vermeiden und er mußte es; denn er konnte noch länger wirken, wenn nicht mehr in Jerusalem, so doch in Galiläa, ja unter den Heiden, die Welt stand ihm offen. Sollte ein Geist, wie er, nicht überall einen Wirkungskreis gefunden haben? Anders gestaltet sich die Sache, wenn sein Sterben eine durch seinen besonderen Beruf ihm auferlegte göttliche Nothwendigkeit war. Nur darf man sich nicht auf die Annahme einer einzelnen göttlichen Offenbarung an ihn hierüber beschränken, sondern das Licht kommt allein aus seiner Bestimmung zum Messias, in welcher er auf seine Nation beschränkt und auf den Mittelpunkt derselben hingewiesen war; dann mußte er sich der Nation darbieten, als der Messias, und mußte darauf beharren, was auch der Erfolg war — oder er hätte seine Bestimmung und den theokratischen göttlichen Rathschluß Preis gegeben. Eben dazu gehört denn auch die Voraussetzung seiner wirklichen messianischen Persönlichkeit, in welcher er eins mit Gott war. Nur so läßt sich begreifen, wie der Tod in seinen ganzen Lebensplan mit eingeschlossen war, nur so sich insbesondere die Art begreifen, wie er diesen Tod eben zu dieser Zeit und in dieser Weise durch eine große Kundgebung seiner Person und seiner Absicht, das Reich in seinem Sinne zu stiften, herbeiführt. Sein durch die geschichtliche Stellung in der Oekonomie des göttlichen Reiches bedingter Beruf und seine diesem entsprechende übernatürliche Persönlichkeit erklären allein die sittliche Berechtigung. Die That verliert aber nicht ihren Werth dadurch, daß in sein Bewußtseyn auch die Auferstehung mit eingeschlossen war: der Tod wird dadurch kein Scheintod, er kehrt nicht mehr so zurück, wie er gewesen war, sondern das Sterben bleibt das Abgebrochenwerden des leiblichen Lebens und der Uebergang in das Uebersinnliche.

4. Daß Jesus selbst diese Ueberzeugung von der sittlichen Berechtigung und göttlichen Nothwendigkeit seines Sterbens sich erkämpfte, beweist Gethsemane. Er ging an den bekannten Ort, um sich hier ganz dem Verkehre mit seinem Vater zu überlassen. Hier empfand er das Entscheidende des Schrittes im vollen Umfange. Uebrigens ist dieß keine isolirte Stimmung. Schon Luk. 12, 50. spricht sich die Bangigkeit in Beziehung auf die bevorstehende Katastrophe aus, und noch mehr Joh. 12, 27. 28., wenige Tage vor seinem Tode. Diese Vorgänge zeugen für

die Wahrheit dessen, was in Gethsemane in höchster Steigerung sich zeigt. Und eben in diesem Moment mußte wohl jene Stimmung im verstärktesten Maße hervortreten. An der Stärke der Vorempfindung im Augenblicke, da der Anfang des Leidens naht, zeigt sich nur das volle Bewußtseyn, das er von seinem Schritte hatte. Wohl hat er zuvor in der begeisterten Stimmung des hohepriesterlichen Gebets den Blick auf das Ganze seines Werkes gerichtet und es schon ideal als vollendet geschaut, sich aber als den hohepriesterlichen Mittler zwischen dem Vater und den Menschen gefühlt; doch jetzt steht der entscheidende Schritt zur wirklichen Vollendung des Werkes bevor. Hier in Gethsemane steht er da als das Opfer, das sich hinzugeben im Begriffe ist. Eben weil dieß Beides in seiner Person vereinigt ist, muß er auch Beides in der wechselnden Stimmung in sich vereinigen. In Gethsemane nun hat er das Opfer geistig vollzogen. Hier also vergegenwärtigt er sich alles Bevorstehende, er hängt mit seinen Gedanken nicht am jetzigen Momente, sondern sie umfassen die ganze Uebernahme seines Leidens. Sobald dieser Moment durchgekämpft war, war er ruhig und behauptete seine Fassung in den schwersten Situationen, wie sie sich zeigt an der Hoheit und Würde gegenüber allem Unrecht, an der Milde, welche noch die Grade der Verschuldung unterscheidet, an der Ergebung, welche Alles als Gottes Fügung anerkennt, an der Liebe, welche im schwersten eigenen Leiden für das fremde empfänglich bleibt, ja es zum Gegenstande ihrer besonderen Erwägung macht. Aus dem Einen Schritte folgte alles Andere. Dieser Kampf also ist das Zeichen, daß er das volle Bewußtseyn seines Schrittes hat, das ist die Art der großen Seele, es ist die Art des besonnenen männlichen Handelns. Aber indem sich so Alles in diesem Momente koncentrirte, überwältigte ihn die Stimmung fast, und erfüllte seine Seele mit einem Schauer, den er nur durch Gebet überwand. Denn bei allem großen Leiden ist der Augenblick des unmittelbar bevorstehenden Eintritts immer der beängstigendste für die menschliche Seele, mitten im Leiden selbst ist sie wieder erhoben. Diese Angst hat er empfunden, ohne doch an Gott zu zweifeln, oder die Richtung seines Bewußtseyns auf ihn hin zu verlieren. Es ist aber nicht nur der Tod, dem er entgegengeht, und dessen Schrecken er durchkämpft; sondern es ist die Macht der Sünde, welche er erfahren soll, indem sie sich gegen ihn koncentrirt; vor seiner Seele steht die tief empfundene Ungerechtigkeit seines Todes, und der Fluch der Schuld desselben über seinem Volke; ja mitten im Leiden empfindet er (Matth. 26, 41. Luk. 23, 34.) die Macht des Sündenübels in der Menschheit mehr als sein Leiden. Der Tod selbst aber, dem er entgegengeht, ist für ihn als den Sündlosen etwas Unnatürliches; daher die Qual, daß er diese Spitze des Sündenübels zu tragen hatte.

5. Was nun in rascher Entwicklung von ihm innerlich vorbereitet und entschieden, von den Feinden übereilt in der Hast, die den Erfolg sich sichern und das Fest meiden will, geschieht, zu beschreiben, ist Sache der Biographie; daß Jesus wirklich gestorben, dafür zeugt die ganze Geschichte. Sein ganzes Leben und seine Lehre entbehrten der letzten Wahrheit ohne diesen Tod. Wie er selbst ihn aufgefaßt als Offenbarung seiner Person und seines Werks, in vollendeter Selbstaufopferung und vollendetem Eingehen in die Menschheit, durch das volle Mitgefühl der Sünde in der Selbsterfahrung des höchsten Sündenübels, zeigt seine Lehre.

2. Auferstehung und Erhebung Jesu.

§. 19.

Am dritten Tage nach seinem erfolgten Tode, am frühen Morgen nach dem Sabbath, fanden seine Jüngerinnen und Jünger sein früher verschlossenes Grab offen, ohne den Leichnam, und eine Engelerscheinung sagte, er sey auferstanden, worauf er an demselben Tage zu verschiedenen Zeitpunkten, vom frühen Morgen bis späten Abend theils Einzelnen, theils Mehreren zusammen, namentlich Abends den versammelten Jüngern sich lebendig zeigte: Erscheinungen, welche er darnach in Galiläa und zuletzt wieder in Judäa fortsetzte, einen Zeitraum von 40 Tagen hindurch, und welche, wie sie von den Evangelisten sowohl als dem Apostel Paulus bezeugt sind, theils an sich, theils in Verbindung mit der großen Veränderung, die wir in Folge derselben in der Stimmung und Stellung seiner Jünger vorgehen sehen, jeden Zweifel an der Wirklichkeit seiner Auferstehung niederschlagen. Welche Beschaffenheit in dieser Zeit sein Körper hatte, ist schwer zu entscheiden. Aber der neutestamentliche Begriff der Auferstehung Jesu bringt es mit sich, daß diese eine solche Erneuerung seines leiblichen Lebens war, welche jeden folgenden Tod ausschloß, welche zum Theil eben dadurch ihre große religiöse Bedeutung erhält, und welche in der Aufnahme Jesu in die unsichtbare Welt ihren Zielpunkt hat. Die Erzählung des feierlichen Abschiedes Jesu von der Erde kann, ungeachtet dieselbe nur von Lukas ausführlich dargestellt und außerdem nur am Schlusse des Marcusevangeliums erwähnt ist, nicht als unhistorisch verworfen werden; wie denn das Stillschweigen des Matthäus und Johannes in demselben Momente seine Erklärung findet, in welchem die Bedeutung der

Himmelfahrt liegt, daß sie nämlich die nothwendige Folge und die Vollendung der Auferstehung Jesu ist.

1. Die Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen in den einzelnen Evangelien stehen mit einander nicht im Widerspruch; denn sie sind nur Fragmente und Einzelerzählungen, ausgewählt offenbar mit Absicht und Plan, wie bei Matthäus die erste grundthatsächliche und die sachlich bedeutendste letzte galiläische Erscheinung allein kommen; denn daran schien es ihm genug zu seyn. Auch der Wechsel des Schauplatzes macht keine Schwierigkeit. Jesus konnte wohl seine Jünger nach Galiläa gehen heißen, und diese doch noch die letzten Festtage vollends in Jerusalem zubringen; sie konnten sich in Galiläa aufhalten und doch gegen Pfingsten wieder nach Jerusalem zurückkehren, und ebenso konnte er ihnen nun dort befehlen, zu harren auf die Ausgießung des Geistes. Ueberdieß haben eben jene erste Erscheinung alle vier Evangelisten gemeinsam. Kann man nun weder einen Scheintod und daraus durch göttliche Fügung erfolgtes glückliches Erwachen, noch den abentheuerlichen Plan, sich kreuzigen zu lassen, um dann den Schein einer Auferstehung sich geben zu können, annehmen; ist ferner die Annahme eines Betrugs der Jünger eine unwürdige, die einer Selbsttäuschung derselben eine unmögliche, so bleibt nur noch die Möglichkeit einer mythischen Erklärung, wenn man der geschichtlichen durchaus ausweichen will. Allein wie soll der Mythus entstanden seyn? Nach den Evangelien hatten die Jünger vor der Thatsache selbst keinen Glauben, der sie Solches hoffen ließ, vielmehr waren sie in einer niedergeschlagenen Stimmung in Folge des Todes Jesu, und dieß ist es auch, was sich geschichtlich erwarten läßt. Woher nun der große Umschwung in ihrer Stimmung gekommen sey, das ist ohne eine außerordentliche Thatsache nicht zu begreifen. Und auf keinen Fall genügt hiezu eine Vision, welche sich selbst wieder nur durch eine gewaltige äußere Erregung erklären ließe. Wenn der Apostel Paulus sein eigenes Erlebniß einer Erscheinung des Auferstandenen zu den anderen die Auferstehung beweisenden Erscheinungen zählt, so beweist dieß nicht, daß er alle für visionär, sondern nur daß er auch die seinige für objektiv ansieht; den Charakter objektiver Erscheinungen setzt seine Darstellung nach Inhalt und Zweck voraus, 500 Menschen haben nicht zugleich eine subjektive Erscheinung. Will man also nicht die eigene Wunderscheu zum obersten Gesetz der Forschung machen, so muß man eben eine solche außerordentliche Thatsache voraussetzen, wie sie die evangelische Geschichte in der Auferstehung darbietet.

2. Die Darstellung der Erscheinungen des Auferstandenen ergibt, daß dieselben weder als visionär anzusehen sind, noch als Erscheinungen

eines zur bleibenden Fortsetzung des irdischen Lebens Wiedergekehrten. Die Seele Jesu hatte den Leib wirklich verlassen nach der neutestamentlichen Lehre, 1 Petr. 3, 18. 19, und die Auferstehung stellt das Leben wieder her eben durch Wiederherstellung des Bandes zwischen Seele und Leib; aber dabei bleibt immer noch die Frage, ob diese Wiederherstellung als zu einem wirklichen leiblichen Leben erfolgt sey, oder ob nicht vielmehr in derselben schon die Verklärung zu einem neuen unsterblichen Leben geschehen sey. Zwar hat man sich nun für die erstere Auffassung auf die Erscheinungen, Joh. 20, 20. 27. Luk. 24, 39—43. Apostelg. 10, 41 (Joh. 21) berufen. Allein diese Züge beweisen blos für eine reale leibliche Erscheinung, im Gegensatz der unkörperlichen oder scheinkörperlichen, aber sie schließen eine verklärte Leiblichkeit nicht aus. Die letztere dagegen scheint durch andere Züge bestätigt und gefordert, wie die Beschreibung seines Kommens und Gehens, Joh. 20, 26. 21, 1 (φανερουσθαι), die Bezeichnung seines Gehens als Verschwinden, Luk. 24, 31. Damit würde dann auch sein ausdrückliches Bemühen, die Jünger von der Realität seines Leibes zu überzeugen, stimmen, so wie der Ausdruck σημειον für seine Auferstehung, Joh. 20, 30. Läßt sich auch aus allem dem etwas Geschichtliches nicht bestimmt ausmachen, so scheint doch nach den Evangelisten die Auferstehung in jedem Falle eine Lebenserneuerung gewesen zu sein, welche jeden folgenden Tod ausschloß. Bestimmter gestaltet sich die Anschauung in der apostolischen Lehre, nach welcher die Auferstehung Jesu durchaus unserer Auferstehung parallel geht, welche letztere doch eine Verklärung ist, 1 Kor. 15. Röm. 8. Kol. 1. 2 Kor. 4. Offenb. 1. Eben deßwegen schließt sich nun auch bei ihnen die Erhöhung an die Auferstehung, ja mittelbar schon an den Kreuzestod selbst an, 1 Petr. 1, 21. Ephes. 1, 20. 2, 6. Röm. 8, 34. Apostelg. 2, 32. 33. 5, 31. (Röm. 1, 4. 14, 9. Phil. 2, 9). Sind dabei doch beide so unterschieden, daß man nicht sagen kann, Jesus erscheine nur vom Himmel aus wieder auf Erden, so bietet sich aus allen diesen Elementen zusammen die Ansicht dar, daß es sich von der Auferstehung an um eine stufenweise Verklärung handelt, deren Vollendung erst mit der Himmelfahrt eintritt. Daß wir uns hievon keine genaue Anschauung bilden können, liegt in der Natur der Sache.

3. Daß die Auferstehung zum Werke Jesu als ein wesentlicher Theil gehörte, beweisen schon die Voraussagungen derselben. Schon in der Rede vom Wiederaufbau des Tempels, Joh. 2, lag gewiß die Hinweisung darauf, wenn auch bei dem Tempel, welchen sie durch ihre Halsstarrigkeit zerstören können, an den wirklichen mit gedacht werden kann; aber was er an die Stelle setzt, ist eben der durch seine Auferstehung gegebene neue Tempel. Ebenso gehört die Rede vom Zeichen des Jona hieher. Aber außer diesen verblümten Hinweisungen haben wir auch die deutlichen Ver=

kündigungen in Verbindung mit der Anzeige seines Leidens, Matth. 16, und 17, und Parall.; dann die Rede vor der Gefangennehmung, Matth. 26, 32, und ein andermal die Erwähnung gelegentlich einer Zeitbestimmung, Matth. 17, 9. Ferner Joh. 10, 17. 18., womit denn die Rede von der belebenden Kraft seines Fleisches und Blutes übereinstimmt (Joh. 6). Auch in den Abschiedsreden, Joh. 14—16, ist doch nicht blos vom geistigen Wiederkommen, sondern neben diesem auch, wie Joh. 16, 22, ganz offenbar von einem äußerlichen die Rede. Man kann nicht sagen, der Unglaube der Jünger sei bei dieser Voraussagung unbegreiflich; die Sache blieb ihnen äußerlich. Eben so wenig: sein Sterben verliere dadurch seinen ethischen Charakter; deßwegen bleibt es doch ein wirklicher Tod, so gewiß als das Sterben der Christen, die an seine und ihre Auferstehung glauben. Dieses sein vorausgesagtes Wiedererscheinen benützt er nun, nicht um sich mit der Menge noch einmal in Verbindung zu setzen, was den ruhigen Gang seines Werkes gestört hätte, sondern nur zur erneuerten Verbindung mit den Glaubigen, um ihnen neue, letzte Aufträge und Verheißungen zu geben, insbesondere ihnen sein Leiden zu erklären, und sie nun mit Einemmale vollends auf den höhern Standpunkt zu versetzen. Und dieß ist nun auch die nähere Bedeutung der Thatsache selbst, daß sie nämlich sowohl seinen Tod in das rechte Licht setzen, und ihn nach demselben rechtfertigen sollte, als auch sein Leben als das über den Tod erhabene, das er auch in seiner Kraft so mittheilen kann.

4. Die Glaubwürdigkeit der Himmelfahrt ist durch die der Auferstehung bedingt. In vorhandenen Messiasvorstellungen liegt keine Anknüpfung für die Bildung eines Mythus derselben. Die Juden dachten sich einen Messias, der auf der Erde bleiben werde. Der christlichen Idee entspricht sie, und das Leben des Auferstandenen schließt sie harmonisch ab; aber dieß sind die Gründe für eine Thatsache, nicht für einen Mythus, sobald man die Auferstehung als Thatsache ansieht. Ueberdies mußte ja dann ein solches Ereigniß die Jünger veranlassen, nun glaubig — sicher auf den Geist zu warten und kein weiteres Kommen Jesu mehr zu hoffen. Für den Bericht desselben ist der historisch gewissenhafte Lukas vollgültiger Zeuge. Findet sich die äußere Thatsache in der apostolischen Literatur nicht, so findet sich um so mehr die dogmatisch wichtige Folge der so geschehenen Erhöhung, das Sitzen zur Rechten Gottes durch das ganze Neue Testament, und zwar in Ausdrücken, welche, wie Apostelg. 2, 32. Ephes. 4, 8—10. 1 Tim. 3, 16, das Ereigniß selbst mit andeuten. Haben die Evangelisten Matthäus und Johannes das letztere, das sich doch aus der Auferstehung von selbst ergab und kein neues apologetisches Moment mehr bot, nicht ausdrücklich erwähnt, so haben doch auch sie um so mehr uns die Reden aufbewahrt, in welchen das höhere Faktum be=

zeugt ist, wie Joh. 6, 62, und Joh. 20, 17, und in den Abschiedsreden, aber auch Matth. 28, 16—20. Eben dieses höhere Faktum, das Eingehen in die unsichtbare Welt ohne Tod, ist die Vollendung der mit der Auferstehung angefangenen Verklärung. Der äußere symbolische Hergang, die Erhebung und Verhüllung in der Wolke, hat nur die Bedeutung, den Jüngern ihre Situation in diesem Augenblicke geschichtlich abzuschließen und sie eben darauf hinzuweisen, daß sie von nun an ihren Meister als einer unsichtbaren Welt angehörig betrachten sollten. Mit der Auferstehung ist der Tod überwunden, mit der Himmelfahrt das noch nicht vollendete Element der Leiblichkeit. Hat Jesus den Tod nach biblischen Begriffen überwunden, so konnte er nur mit einer solchen verwandelnden Verklärung endigen. Und eben deßwegen ist seine Himmelfahrt nicht nur Grund und Vorbild himmlischen Lebens für uns (Kol. 3, vgl. 1 Joh. 3. Apostelg. 3, 26); sondern die Thatsache, durch welche der Glaube an die künftige Verwandlung unseres äußeren Lebens bedingt ist, wie dieses in der apostolischen Lehre vorliegt.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre Jesu.

Uebersicht.

§. 20.

Die Lehre Jesu stellt sich dar als die Lehre von dem erschienenen Heil und zwar näher:

1) von der Verklärung des Vaters im Sohne,

2) von der Erlösung der Menschen durch den Sohn,

3) von dem Reiche Gottes, dadurch beides, die Verklärung und die Erlösung verwirklicht wird.

Eine Einheit ist in der Lehre des Herrn unverkennbar bei aller Mannigfaltigkeit des Inhalts und der Form, und wie sich das nachweisen läßt, so ist auch eine organische Darstellung möglich, in der man die verschiedenen Lehrelemente eben auf den Grundbegriff zurückführt, welcher die innere Einheit der Lehre selbst bildet, und von wo aus sich dann auch die Gliederung ergibt. Man hat sich nicht immer diese Aufgabe gestellt; als man anfing, die Lehre des Herrn vom geschichtlichen und exegetischen Standpunkt aus in der biblischen Theologie besonders darzustellen, so erlaubte man sich eben unter die gangbaren dogmatischen Rubriken wie überhaupt die biblische Lehre, so auch diese zu bringen.

Er selbst hat es uns nicht schwer gemacht, die Einheit seiner Lehre zu erkennen, er gibt ihr schon einen ganz bezeichnenden Namen in der Weise, daß der Charakter uns damit bezeichnet ist; er nennt sie das *εὐαγγελιον*, die Botschaft des erschienenen Heiles. So bezeichnet er das, was er lehrt, im absoluten Sinn Mark. 1, 14. 13, 10. Matth. 26, 13., es ist das, was er verkündigt und was in seinem Namen durch seine Apostel verkündigt wird, (Mark. 16, 15.) Matth. 26, 13. Zugleich sieht man, daß diese Heilsbotschaft Botschaft von dem erschienenen Heile ist, Mark. 1, 15. Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes herbeigekommen,

daher das Evangelium Evangelium des Reichs Gottes ist, Matth. 24, 14. und auch sonst von den Evangelisten selbst so genannt Marc. 1, 14. und oft bei Matthäus. Es sind eben daher als die Gegenstände der Lehre des Herrn von ihm genannt die Geheimnisse des Reichs Gottes als Lehren, welche sonst den Menschen verborgen waren, und nun durch göttliche Offenbarung und Verkündigung ihnen bekannt werden, Matth. 13, 11. Luc. 8, 10. Demnach ist also hier als Gegenstand der Lehre des Herrn nicht nur überhaupt das erschienene Heil, sondern insbesondere das Reich Gottes als das von Gott durch den erschienenen Messias zu stiftende und gestiftete und sofort zu vollendende Reich bezeichnet Luk. 4, 43., wo der Herr als Aufgabe seines Lehramtes bezeichnet, daß er auch den übrigen Städten das Reich Gottes verkündige; dazu sey er gesandt. Eben damit stimmt dann auch, daß der Herr als seine Aufgabe, als das ihm aufgetragene Werk es bezeichnet, den Namen des Vaters kund zu thun, den Vater zu offenbaren und zu verklären, Joh. 17, 4. 6. (vgl. 1, 17. 18.) und damit kommt überein, was er bei Matth. 11, 27 ff. sagt: Alles ist mir rc. — offenbaren, woraus erhellt, daß das wesentliche Verhältniß des Vaters und Sohnes es mit sich bringt, daß die Erkenntniß des Vaters nur durch die Offenbarung von Seiten des Sohnes möglich ist, und es eben deßwegen in seinem Auftrag, in der ihm vom Vater gewordenen Bestimmung liegt, diesen zu offenbaren und zu verklären. Das ist eine Seite des Evangeliums vom Reiche Gottes, daß dadurch die Natur, der Name des Vaters geoffenbart, bekannt gemacht, und der Vater verherrlicht wird durch den Sohn, zunächst unter den Menschen. Die andere Seite aber ist in anderen Aussprüchen angedeutet, nämlich das Verhältniß zu den Menschen. Als seine Aufgabe bezeichnet der Herr: zu retten und zu beseligen, wenn wir es kurz ausdrücken wollen: zu erlösen das Verlorene, die in das Verderben der Sünde verfallene Menschheit, Matth. (18, 11.) 20, 28. Luk. 19, 10. Das ist das *σωθηναι* der Menschen durch den Sohn Gottes Joh. 3, 17. (16) oder mit Einem Worte das Heil, die *σωτηρια*, die für die Menschheit aus der jüdischen Nation hervorgehen soll Joh. 4, 22., sofern in ihr der *σωτηρ του κοσμου* ersteht Joh. 4, 42. In diesem *σωθηναι* der Menschen liegt die *ζωη*, das Leben, dessen die durch die Sünde in das Verderben Gerathenen durch Christus theilhaftig werden sollen. So ist die Lehre des Herrn von ihm selbst charakterisirt, ihrem Inhalt und Endzweck nach. Sie ist die Lehre vom erschienenen Heil Gottes, und zwar von der Verklärung des Vaters im Sohne, von der Erlösung der Menschen durch den Sohn, und von dem Reich Gottes, das durch beide, die Verklärung und Erlösung, die unzertrennlich sind, verwirklicht wird. Wir haben die einfachsten Beziehungen des Inhalts seiner Lehre und der Abzweckung seines Werks, von welchem ja seine Lehre

weſentlich ein integrirender Beſtandtheil iſt, während ſein Werk zugleich Hauptgegenſtand ſeiner Lehre iſt, in ihr aufgegriffen, aber mit einer gewiſſen Nothwendigkeit doch gerade dieſe erfaßt; wir ſind auf die Lehre als Evangelium durch ſeine eigenen Ausſprüche geführt, und von da aus auf die beiden Seiten hingeleitet worden, auf ſein Verhältniß zum Vater und zu den Menſchen, wodurch, wie es beſtimmt wird, ſich eben das ganze Verhältniß zwiſchen Gott und den Menſchen eigenthümlich geſtaltet. So zeigt ſich einmal unverkennbar eine Einheit in der Lehre des Herrn ſelbſt, in ſeiner eigenen ausdrücklichen Auffaſſung. Er weiß dieſe Lehre ganz gut und beſtimmt als Evangelium, und zwar als Botſchaft vom Reich Gottes, als dem in die Wirklichkeit getretenen, und er weiß, daß es ſich dabei handelt um die Verklärung ſeines Vaters und um die Erlöſung der Menſchen, beides durch ihn. Iſt nun für's erſte in dem Charakter ſeiner Lehre als Evangelium die Einheit derſelben verbürgt, ſo iſt in den gegebenen Momenten zugleich die Gliederung derſelben angegeben. Mit Bedacht aber haben wir dieſe Gliederung ſo geordnet, daß wir das Reich Gottes an den Schluß ſtellen, als das Reſultat des Ganzen der beiden Akte, der Verklärung des Vaters und der Erlöſung der Welt. Der Begriff des Reiches Gottes iſt offenbar der komplicirtere, prägnantere, und ſchließt in ſich den Begriff Gottes und den des Menſchen, er ſetzt weſentlich das Verhältniß Gottes zu den Menſchen und umgekehrt in beſtimmter Weiſe voraus, er ſetzt alſo die eigenthümliche chriſtliche Beſtimmtheit des Gottes- und Menſchheit-Begriffs, die eigenthümliche chriſtliche Beſtimmtheit des wechſelſeitigen Verhältniſſes zwiſchen beiden voraus. So erſt kann man dem Begriff des Reichs Gottes Genüge leiſten. Man könnte ihn auch an die Spitze ſtellen, aber dann hätten wir keinen Stufengang, wir würden vorausgreifen müſſen, wenn demſelben ganz genügt werden ſollte. In einer Beziehung wäre es erwünſcht, die Lehre vom Reiche Gottes voranſtellen zu können, weil wir dann mit den Lehren beginnen könnten, welche auch von ihm der Zeit nach vorangeſtellt worden ſind, eben mit der vom Reiche Gottes, die zunächſt in ſeiner vorbereitenden Haltung hervortrat. Aber man ſieht wohl, daß das von Seiten des Herrn eine *συγκαταβασις* war; es war ſeine Lehrweisheit, die aus Rückſicht auf das ſubjektive Bedürfniß ſeiner Umgebungen eben dieſen Weg einſchlug, daß aber auch eben in dieſen Lehrreden, welche er beſonders in den erſten Zeiten ſeines Lehramtes vortrug und auf dem Schauplatz, deſſen Lehren die Synoptiker zunächſt uns berichten, in Galiläa, die Lehre vom Reich Gottes ſelbſt gar nicht erſchöpft wird, ſondern ſich beſonders nur beſchränkt auf die Gerechtigkeit und auf die Gerechtigkeit im Reiche Gottes, während die andern Momente zunächſt erſt den ſpätern Reden über den Entwicklungsgang im Reiche Gottes vorbehalten blieben.

Darum glauben wir dem innern Wesen der Lehre Jesu am nächsten zu kommen, wenn wir von jenen drei Unterbegriffen den des Reiches Gottes an den Schluß stellen, als den Begriff, in welchem alle übrigen zusammenlaufen. Man sieht aber schon hieraus, wie diese drei Begriffe im organischen Zusammenhang mit einander stehen, jeder führt zum andern, es kann keiner ohne den andern sich vollständig entwickeln. Die Verklärung des Vaters im Sohne und im Geiste führt von selbst weiter auf die Erlösung, denn sobald sie ihre Beziehung haben soll auf den Menschen, so kann diese nur durch die Erlösung geschehen, sie ergänzt sich also durch diese, und beide zusammen geben nun das Reich Gottes, nämlich zunächst in der Menschheit.

Zugleich sieht man, daß das keine sich isolirenden abstrakten Begriffe sind; nicht einmal den Begriff Gottes und des Menschen haben wir so jeden für sich; wir haben, was Gott betrifft, Nichts, überhaupt nicht den allgemeinen Gottesbegriff, wir haben Gott sogleich als Vater in der ganzen eigenthümlichen christlichen Bestimmtheit, und haben den Vater in seiner Verklärung im Sohne, wir haben hier sogleich einen lebendigen Akt, Gott ist in der lebendigen Thätigkeit seiner Offenbarung und Verherrlichung begriffen, in deren Kreis auch der Mensch hineingezogen wird, ungeachtet seiner Sünde, so daß er dann eben damit erlöst wird. Und wir haben den Menschen nicht für sich, sondern sogleich in seinem Verhältnisse zu Gott, und haben ihn eben daher gleich in der Qualität, in welcher er auf dem religiösen Gebiet muß gedacht werden; in seinem sittlich-religiösen Verhältnisse, und eben daher in seiner sittlich-religiösen Qualität, aber nicht nur als den Sünder, sondern als den, der zugleich Gegenstand der göttlichen Erlösungsthätigkeit ist; wir haben den Menschen eben daher gleich in einem wesentlichen Verhältnisse wie zu Gott, so zu dem Sohne Gottes und Mittler zwischen Gott und den Menschen; wir haben eben daher auch überhaupt nicht einen abstrakten Begriff von Welt, wir haben die Welt in ihrem Verhältniß zu Gott, vom sittlich religiösen Standpunkt aus betrachtet, und nach ihrer Bestimmung Reich Gottes zu seyn; wir haben sie nicht nur in ihrem Verhältniß zu Gott überhaupt, sondern wesentlich im Verhältniß zum eingeborenen Sohn Gottes, der als Mittler zwischen Gott und der Welt vom Apostel Paulus der Erstgeborne aller Creatur genannt wird.

So haben wir eine ganz andere, organischere Gestaltung und Darstellung der Lehre Jesu, als wenn wir in der Weise, wie Andere, die gewöhnlichen oder etwas minder gewöhnlichen Rubriken der Dogmatik zur Norm nehmen wollten. Wir können hoffen, weil wir hier die Grundbegriffe ausgehoben haben, welche der Lehre Jesu sowohl in den synopti-

schen, als im johanneischen Evangelium angehören, auch eher zu einer Anordnung zu gelangen, welche dem Sinn und Charakter der Lehre Jesu entspricht.

I. Die Verklärung des Vaters im Sohne.

1. Der Vater.

§. 21.

Ungeachtet in der Lehre des Herrn keine vollständige Entwicklung der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften vorliegt, so enthält doch schon sein Zeugniß von Gott dem Vater in befriedigender Tiefe und Klarheit den christlichen Begriff von Gott als dem wahren und lebendigen, der, in sich Geist, die schlechthin unbedingte, freie und gute Ursache der Welt ist, in eigenthümlichem Verhältnisse aber zum Sohne und zu den Kindern Gottes steht als Vater.

1. Die Lehre vom Vater, mit der wir zu beginnen haben, kommt in den Lehrreden des Herrn nur so vor, daß wir sie in wesentliche Beziehung setzen müssen zu der Lehre vom Sohne, oder von den Kindern Gottes, und ist daher schon dadurch einem abstrakten Begriffe von Gott entgegengesetzt. Es gibt zwar auch Lehrreden des Herrn, in welchen die Beziehung zum Sohne nicht unmittelbar hervortritt, wie bei den drei ersten Evangelisten, in der Bergrede und anderen ähnlichen Elementen, und bei Johannes in der Unterredung mit der Samariterin 4, 21. 24, aber selbst hier zeigt sich jene Beziehung wenigstens mittelbar: in der Bergrede wegen ihrer Beziehung auf das Gottesreich, als dessen Stifter und Herrn ja Jesus sich selbst darstellt, vgl. Matth. 5, 17 ff. und 7, 21 ff.; in jener Unterredung aber wegen der Beziehung auf das Heil, das durch den Messias kommen sollte, wie denn Jesus die Zeit der wahrhaftigen Anbetung Gottes im Geiste als vorhanden bezeichnet (vgl. V. 10. 14. 26), weil das Heil schon in ihm erschienen war. Wie wesentlich aber in seiner Lehre jene Beziehung ist, beweisen andere Reden; wir sind daher völlig im Rechte, wenn wir die Lehre von Gott als die Lehre vom Vater fassen; so hat er es gefaßt (vgl. die höchst wichtige Rede Matth. 11, 25—27). Das war seine Art, die Sache zu denken und anzuschauen.

Daß in den Vorträgen des Herrn keine vollständige Entwicklung der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften vorliegt, bedarf keines weiteren Beweises. Es findet dieses seine Erklärung in dem Umstand, daß sein Unterricht kein systematischer war, sondern je nach Bedürfniß bald diese bald jene Materie zur Sprache bringt, andererseits überall den alttestamentlichen Religionsglauben voraussetzt, obwohl diesen eben durch seine Enthüllung und Belehrung auf eine höhere Stufe erhebend. Im biblischen Religionsglauben liegt der Glaube an den lebendigen, intelligenten und heiligen Gott, den Schöpfer und Herrn der Welt, von welchem diese unbedingt abhängig ist, dieß im Gegensatz gegen den Polytheismus nicht nur, sondern auch gegen Dualismus (vgl. in letzterer Beziehung Jesaj. 45, 5—7); — der Glaube an ein sittliches Verhältniß des Menschen zu Gott, und besonders an einen göttlichen Heilsplan, der, die ganze Menschheit umfassend, zuerst an dem Volke Israel verwirklicht wird, vgl. Genes. 12, 3. 28, 14. Jesaj. 42, 1. 4. 6. 49, 6. 60, 3. Mich. 4, 2. Ohne diesen Inhalt des alttestamentlichen Glaubens hier weiter erörtern zu können, wollen wir auf einige wichtige Punkte aufmerksam machen, in welchen unsere Zeit in Darstellung und Beurtheilung des alttestamentlichen Religionsglaubens etwas zu weit zu gehen pflegt. Dahin gehört, daß man in Beziehung auf die sogenannten sittlichen Eigenschaften Gottes im alttestamentlichen Gottesbegriff das Merkmal des eifrigen und gerechten Gottes immer noch allzu einseitig hervorhebt, während im Alten Bund selbst das Merkmal der Gnade doch so wesentlich und zwar als hervorragend über den Eifer und die Gerechtigkeit Gottes geltend gemacht wird; vgl. als Hauptstellen Exod. 34, 6. 7. Ps. 86, 5. 15. 103, 8—18. 145, 7—10. Joel 2, 13. Jona 4, 2. 10. 11. Die letztere Stelle zeigt, wie jener Begriff nicht blos angewendet wird auf das Verhältniß Gottes zu dem israelitischen Volke, sondern auch zu den Heiden, ja gewissermaßen zu den Thieren. Aber der Gedanke liegt freilich auch dem Alten Testament zu Grunde, daß ein freundliches Verhältniß zwischen Gott und Menschen nur gedacht werden kann da, wo der Mensch sich dem göttlichen Willen fügt, und der Sünder sich ihm bußfertig unterwirft. Ferner gehört hierher, daß man das alttestamentliche Verhältniß des Menschen zu Gott so darstellt, als wäre im alttestamentlichen Glauben Gott dem Menschen äußerlich gegenüberstehend, in unendlicher Ferne von ihm. Hierin liegt eine große Uebertreibung. Obgleich dem Christenthum auch in dieser Beziehung wesentlich seine Eigenthümlichkeit zukommt, und zwar vorzugsweise kraft seiner Lehre von der Menschwerdung Gottes in Christo, und, was damit zusammenhängt, von der Einwohnung Gottes in den Glaubigen, so hat ja doch auch das Alte Testament nicht nur wesentlich die Lehre von Gottes Allgegenwart, welche kräftig und lebendig genug gefaßt wird,

so daß die Welt durchaus getragen erscheint von der Gegenwart Gottes, sondern auch gegenüber von der geistigen Persönlichkeit des Menschen und seinem inneren Leben erkennt ja das Alte Testament den Geist Gottes an, der im Menschen wirkt, und zwar ausdrücklich unter dem Alten Bunde schon, der in der alttestamentlichen Zeit selbst in einer fortgehenden lebendigen Offenbarung durch Weissagung und Wunder war, der in den Genossen des Alten Bundes waltete, alle ihre Kunstfertigkeit, ihren kriegerischen Muth und Tapferkeit, alle ihre Einsicht und Weisheit, ihre sittlich-religiöse Erkenntniß und Leben bewirkend und fördernd. Aber freilich hat das Alte Testament auch anerkannt, daß der Geist Gottes auf vollkommene Weise erst auf dem Messias ruhen sollte, der Geist Gottes in seiner siebenfachen Offenbarungsthätigkeit, Jesaj. 11, 2, und ausgegossen werden werde in der messianischen Zeit und zwar über alles Fleisch, über die ganze Menschheit, s. Joel 3, 1. 2. und später, Jes. 44, 3. Ezech. 36, 26. 27. vgl. 11, 19. 39, 29. vgl. auch Jesaj. 54, 13. Jerem. 31, 33. (Joh. 6, 45). Hiernach ist im Alten Testament wohl erkannt, daß Gott dem Menschen nicht blos und nicht absolut äußerlich ist, aber es hielt allerdings auch strenge fest an dem Unterschied Gottes von der Welt als des Schöpfers vom Geschöpf, und als des Heiligen von den Sündern, und war sich wohl bewußt, daß die Offenbarung und die Selbstmittheilung Gottes an die Menschen noch nicht vollendet sey, sondern noch eine andere Gestaltung der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen bevorstehe; es hat richtig erkannt, daß in dem Glauben an einen Gott, der sich den Menschen nicht unbezeugt läßt, auch liege der Glaube an ein sich allmälig erst entwickelndes, ebendaher erst in der Zukunft, näher in der messianischen Zeit, zu vollendendes und zwar sittliches Verhältniß zwischen Gott und den Menschen. Aber eben diese Bemerkungen lassen erkennen, wie viel gesagt ist mit dem Satze, der Herr habe den alttestamentlichen Religionsglauben vorausgesetzt, und deuten an, welche tiefe Grundlage zum Aufbau einer lebendigen Gotteslehre schon da war, und wie gewissermaßen nur Ein wesentlicher Schritt erforderlich war, um mit Einemmale diesen alttestamentlichen Glauben zum neutestamentlichen Gottesglauben zu verklären und auch hierin Mosen und die Propheten zu erfüllen. Dies geschah in der Lehre des Herrn scheinbar so ganz einfach und doch in der reichsten, fruchtbarsten, unendliche Keime der Entfaltung in sich tragenden Weise. Indem er in der Lehre von Gott darauf hinwirkte, den Glauben an einen lebendigen, persönlichen und darum in einem sittlichen Verhältnisse zur Welt und zu den Menschen stehenden Gott zu beleben, hat er vorzugsweise zwei Punkte hervorgehoben, in welchen und von welchen aus er den alttestamentlichen Gottesbegriff vollendete: Gott ist Geist und: Gott ist Vater. In dieser Weise finden wir diese beiden Bestimmungen

nicht im Alten Bunde, mit ihnen ist die alttestamentliche Gottes-Idee im Munde des Herrn selbst auf ihre neutestamentliche Potenz erhoben; beide stehen in einem inneren Zusammenhang, und von ihnen geht Alles aus, was in dem Zeugnisse Jesu über die göttlichen Eigenschaften enthalten ist.

2. Wir beginnen mit der Bestimmung: **Gott ist Geist,** weil die andere, daß Gott Vater ist, als die reichere, jene gewissermaßen zur Voraussetzung hat. Diesen Begriff finden wir ausgesprochen in einer johanneischen Rede des HErrn, und zwar gegenüber von der Samariterin, nicht gegenüber von alttestamentlichen Glaubensgenossen, gleich als ob der alttestamentliche Glaubige dieses Begriffs als einer neuen Lehrbestimmung weniger bedürfte, als ob sie diese Anschauung eigentlich bereits in sich trügen; das geistige Wesen Gottes ist eben schon auf alttestamentlichem Boden mehr und mehr geoffenbart worden; und es bedurfte jetzt nur noch gleichsam des Hervorbrechens dieses bestimmten Begriffs. Die am meisten hieher gehörigen Bestimmungen des alttestamentlichen Gottesbegriffs sind folgende: a) einmal der Begriff Gottes als יהוה, der da ist, der er ist und seyn wird, wie der erscheinende Gott Mose diesen Namen erklärt: 2 Mos. 3, 13—16. vgl. Jesaj. 44, 6. Apok. 1, 4., also der schlechthin Seyende, sich selbst Gleiche, gleich Bleibende (offenbar enthält dieser Name die Wurzel des Seyns); b) für's Zweite die Bestimmung Gottes als des lebendigen Gottes, Deuter. 5, 23. Jesaj. 37, 4. 17. Jerem. 23, 36. was auch in das Neue Testament hinüberkommt, Matth. 16, 16. und im Munde des Herrn selbst Joh. 6, 57. (ὁ ζων πατηρ) der lebendige Gott im Gegensatze gegen die todten, unwirklichen und unwirksamen Götzen, der lebendige Gott als der wahre, und der sich als solcher wirksam bewährt, sich manifestirt an seinen Verehrern und zu ihren Gunsten; dieß sind die Elemente zu dem Begriffe c) Gottes als Geist, wie ihn Jesus kurz ausspricht Joh. 4, 24. Sobald die Samariterin im Herrn einen Propheten erkannte, legte sie ihm auch ihre Hauptreligionsfrage vor, V. 20: an welchem Orte man anzubeten habe, zu Jerusalem oder auf dem samaritanischen Berge. Der Herr sagt: es werde die Zeit kommen, wo man weder am einen noch am andern Ort als dem ausschließlichen Anbetungsort Gott verehren werde; zwar wissen die Samaritaner nicht, was sie anbeten; es fehle ihnen an der richtigen Erkenntniß des Gegenstandes ihrer religiösen Verehrung, während die Juden die Erkenntniß des Gegenstandes haben, weil das Heil von den Juden komme, V. 22., also das jüdische Volk der von Gott zubereitete Boden sey, von welchem das göttliche Heil ausgehen werde; aber gleichwohl bleibe es nicht bei dem, was durch Gottes Fügung und Anordnung innerhalb des jüdischen Volkes geordnet sey, es komme die Stunde, und sey schon jetzt, wo die wahrhaftigen Anbeter den Vater im Geist und in der Wahrheit

anbeten werden: denn der Vater suche solche Anbeter und wisse sie sich auch zu bereiten, nämlich durch die Realisirung der σωτηρια V. 22., die ihren Ausgangspunkt im jüdischen Volk habe. Denn (und das ist nun der Grund dafür) V. 24: Gott ist Geist, und die ihn anbeten müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten (das Prädikat πνευμα steht des Nachdrucks wegen voran, nicht hebraisirend). *Πνευμα* ist sonst zunächst Gegensatz gegen das Körperliche (Luk. 24, 39.), welcher Gegensatz auch in unserer Stelle eingeschlossen ist, als Gegensatz gegen das räumliche Bedingtseyn. Wäre Gott in irgend einer Beziehung räumlich, an eine räumliche Schranke gebunden, so würde auch seine Verehrung an diese Schranke gebunden seyn. Diese räumliche Beschränktheit und Bestimmtheit wird aber vom Herrn verneint V. 21., und darum auch diejenige Anbetung Gottes, welche der Vater wesentlich bezweckt, als erhaben über diese räumliche Bedingtheit geltend gemacht. Aber es liegt hierin zugleich der Gegensatz gegen jede sinnliche Bedingtheit, und das Prädikat schließt positiv in sich im tieferen Sinn den Begriff des vollkommenen Lebens, der vollkommenen Lebendigkeit; wie der Herr ausdrücklich den Vater als den lebendigen Vater bezeugte, der in sich das vollkommene Leben hat, und Urquell des Lebens auch nach außen ist; eine vollkommene Lebendigkeit, wodurch namentlich das intelligente und heilige Leben bezeichnet ist, kraft der praktischen Folgerung: im Geist und in der Wahrheit anbeten. Somit ist Gott als Geist der über jede räumliche nicht nur, sondern überhaupt sinnliche Bedingtheit und Beschränktheit Erhabene, in sich das vollkommenste Leben als das intelligente und heilige, dem man auch nur nahe kommen kann im Geiste und in der Wahrheit; eben daher kann der Mensch seinem Geiste nach, innerlich und wahrhaftig, und in Kraft des göttlichen Geistes und der in diesem mitgetheilten göttlichen Wahrheit Gott nahe kommen und ihn verehren, anbeten. Auf diesem Begriff Gottes als Geist beruht es auch, was der Herr bei Johannes aushebt, daß derselbe das Leben in sich selbst ursprünglich habe, Joh. 5, 26. und darum der Quell alles Lebens ist, vgl. 26. und 21. und daß er unablässig thätig ist, 5, 17. Gott hält keine Ruhe, als wäre in ihm eine Ruhe ohne Thätigkeit und umgekehrt. Beides ist in ihm beisammen, und er ist eben daher beständig wirksam und thätig, ohne dadurch ruhebedürftig zu werden. Er ist der Eine wahrhaftige Gott, Joh. 17, 3., welchen zu erkennen ewiges Leben ist, also: er ist so sehr das Leben, daß die Menschen ihn nicht wahrhaft erkennen können, ohne selbst des göttlichen Lebens theilhaftig zu werden. Daher der ζων und ζωοποιων. Durch diesen Begriff Gottes als des Geistes wird alles Uebrige, was Jesus von Gott gelehrt hat, um einen lebendigen Glauben zu pflanzen, und was auch schon auf dem alt-

testamentlichen Standpunkt seine Wahrheit hat, in ein eigenes Licht gestellt, indem ausgesprochenermaßen der schon im Alten Testament intendirte Begriff jetzt kulminirt in dem Begriff des Geistes schlechthin; denn eben dieser Gott, der Geist ist, ist auch die Ursache der Welt; und zwar weil er das in sich vollkommene, und vollkommen selbstbewußte und heilige thätige Leben ist, ist er auch die vollkommene und eben daher die unbedingt freie und gute Ursache der Welt. Die Abhängigkeit der Welt von Gott erhellt nicht blos aus der Anrede an ihn, Matth. 11, 25. Luk. 10, 21. (Herr des Himmels und der Erde), sondern sie ist als eine durchgängige, auf der Erschaffung der Welt (καταβολ. κοσμ. Joh. 17, 24.) beruhende, und sich auf Alle, auch auf die kleinsten Gegenstände der Welt erstreckende bezeichnet in den Reden, in welchen er unbedingtes Vertrauen auf Gott fordert, Matth. 6, 25—34., namentlich von den Aposteln in ihrem Beruf Luk. 12, 4—7. (Matth. 10, 28—31.), sowie wo er zum Gebete ermuntert, Matth. 7, 7—11. 6, 10—13. Luk. 11, 1—8. Zugleich aber erhellt ferner, daß Gott, von dem die Welt schlechthin abhängig ist, nach der Lehre Jesu überall als der schlechthin Gute bezeichnet wird, da die Abhängigkeit der Welt von ihm als der zureichende Grund des unbedingten Vertrauens auf ihn geltend gemacht wird; ausdrücklich aber lehrt er auch: Gott ist vollkommen, namentlich in dem Sinne, daß er das Urbild aller sittlichen Vollkommenheit und besonders aller Liebe ist (Matth. 5, 48.). Ja, Gott ist der allein Gute, (Niemand ist gut, als er allein, Matth. 19, 17. Luk. 18, 19.) und ist daher auch der vertrauenswürdige Geber guter Gaben Matth. 7, 9—11. In diesem absoluten Sinne ist er allein gut, gut in sich und gut in der Mittheilung nach außen; denn das ist ja schon im Begriff des Geistes, daß er zwar ein sich in sich selbst zusammenfassendes und in sich seyendes Leben ist, wie wir es bezeichnet haben, als ein intelligentes und als ein heilig-thätiges; aber ebenso gewiß, daß er nicht ein sich auf sich selbst beschränkendes, sondern ein sich mittheilendes Leben und Wesen ist. Das gehört wohl mit zu dem Begriff des Geistes und zu dem Begriff des Lebens, als des schlechthinigen, wie Gott es ist.

3. Aber eben daher bleibt der Herr nicht bei dem Begriffe des Geistes stehen; er beobachtet vielmehr die Lehrweise, daß er den Begriff des Geistes nur da geltend macht, wo er aus demselben eine wichtige Folgerung ziehen wollte; sonst aber ist der Hauptbegriff, zu welchem er den Gottesbegriff ausgebildet hat, ein anderer, nämlich **der des Vaters.** Daher sind schon eigentlich die Aussprüche, in welchen wir Gott als Geist, der das vollkommene Leben ist, in seiner Beziehung zur Welt erkennen, solche, wo der Herr ihn nicht blos Gott und Geist nennt, sondern als Vater aufführt, wie da, wo er von seiner Vollkommenheit redet, Matth.

5, 48. und wo er ihn als den vertrauenswürdigen Geber aller guten Gaben bezeichnet, Matth. 7, 9—11; aber wir werden später sehen, wie überhaupt diese beiden Begriffe: Gott ist Geist, und: Gott ist Vater, in einem inneren Zusammenhang mit einander stehen. (Es ist nicht zu rechtfertigen, daß sich Christus der Benennung θεος mehr gegenüber von den Juden, der von πατηρ aber mehr gegenüber von seinen Jüngern bedient hätte. Die Bergrede, in welcher er πατηρ vorzugsweise gebraucht, sind wir nicht berechtigt, als für die Jünger bestimmt anzunehmen.)

Auch mit dieser zweiten Hauptbestimmung des Begriffes Gottes als des Vaters hat Christus den alttestamentlichen Gottesbegriff vollendet, denn auch dieser Begriff ist nicht total neu, sondern er hat sich dabei an das Alte Testament angeschlossen. Der lebendige Gott, der sich den Seinen offenbart, ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, Exod. 3, 6. Matth. 22, 32. (Hebr. 11, 17 ff.), der Gott Israels, der Heilige Israels; er bewährt sich als den schlechthin seyenden und lebendigen, vor allem in diesem eigenthümlichen Bundesverhältniß zu den von ihm zum Segen und eben damit zum Ausgangspunkt eines Heilsplanes für die ganze Menschheit berufenen Erzvätern des Volkes Israel, und zu diesem Volke selbst. Wie nun Jesus aber den schlechthin seyenden und lebendigen bestimmter, kurz als Geist faßt, so den Gott Abrahams 2c. als Vater: mein Vater und euer Vater, Joh. 20, 17. Er beruft sich nicht mehr auf das Offenbarungs- und Heils-Verhältniß Gottes zu den Erzvätern und dem Volke, sondern er geht schlechthin auf das zunächst, was Gott in ihm und für ihn ist, und was er darin für Alle seyn will. So spitzt sich auch hier die alttestamentliche Lehre zu dem Begriffe Jesu zu. Man hat den Vaterbegriff, wie er schon im Alten Testament vorkommt, in neuerer Zeit oft fälschlich bezogen auf Gott, sofern er Schöpfer und wohlthätiger Erhalter der Menschen ist, und wollte besonders Mal. 2, 10. zum Beweis anführen. Der Begriff Gottes als des Vaters aller Menschen sollte hier gefunden werden; allein in dieser Stelle sind nach dem Zusammenhang die Subjekte, als deren gemeinsamer Vater Gott bezeichnet wird, nur die Genossen des israelitischen Volkes, wie aus dem Ende dieses Verses erhellt, deßhalb sind wir nicht berechtigt, hier in der Bezeichnung Vater blos den allgemeinen Begriff des Schöpfers zu suchen, obgleich hinzugefügt ist: hat uns nicht Ein Gott geschaffen? sondern der Begriff wird modifizirt durch das besondere Verhältniß der Israeliten zu Jehovah. Dieß wird bestätigt durch die übrigen Stellen, wo Gott als Vater bezeichnet wird, in Beziehung auf das theokratische Volk, sofern es von Gott erwählt, konstituirt und als solches erzogen wurde: Deuter. 32, 6. (überhaupt vgl. das ganze Buch über die väterliche Leitung Gottes) Jesaj. 63, 16. 64, 8. (vgl. 9—11.), Jerem. 31, 9. (vgl. 3, 19.), wo

das Volk Jehova's Sohn heißt: Exod. 4, 22. Jerem. 31, 20. Hos. 11, 1. Deuter. 1, 31. 8, 5. Uebrigens wird der Vatername Jehova's nicht blos auf das Volk als Ganzes bezogen, sondern auch auf die einzelnen Glieder dieses Volkes: Mal. 2, 10. Jesaj. 63, 16. Sie heißen seine Söhne und Töchter: Deuter. 32, 19. Jesaj. 1, 2. 4. 63, 8. Deuter. 14, 1. Jedenfalls aber erhellt, daß Gott im Alten Testamente nicht Vater genannt wird, sofern er Schöpfer und Erhalter des blos natürlichen Lebens ist, welcher physische Begriff auf dem Gebiete der heidnischen Religion herrscht (Ζευς πατηρ ἀνδρων τε θεων τε), sondern sofern er in einem besonderen Verhältniß mit einem Theile der Menschen steht, in einem besonderen Bund mit ihnen, in einer höheren geistigen Gemeinschaft, kurz: es ist der Begriff einer geistigen Verwandtschaft, eines sittlichen Verhältnisses, Man kann daher auch nicht sagen, daß der Begriff Gottes beschränkt aufgefaßt wird, indem er nur Vater der Israeliten genannt wird, sondern dieser Begriff wird in höherem Sinne gefaßt; ohnehin ist aber ja sein Volk nur der Ausgangspunkt für dieses Verhältniß, von welchem aus dasselbe sich verbreiten sollte über alle Geschlechter der Erde. (Auch die Juden zur Zeit Jesu verstehen unter der Bezeichnung Vater das eigenthümliche Verhältniß Gottes zum israelitischen Volke, wie sie sagen Joh. 8, 41: sie seyen ächte Gotteskinder; vgl Hos. 2, 2—5. Ezech. 16, 15 ff.).

Jesus selbst bestimmte nun den Vaternamen, indem er ihm die doppelte Beziehung gab, theils auf seine Person, theils auf andere Menschen, dort im eminentesten einzigen, hier im weiteren, abgeleiteten Sinne. Beidemal aber ist es nicht blos der Urheber des natürlichen Lebens, was der Begriff bezeichnet, sondern Urheber und Urbild, wie Erhalter, Pfleger und Vollender eines Geisteslebens, aber freilich so, daß, indem dieses vorangestellt wird, jenes nicht ausgeschlossen ist. In ersterer Beziehung kommt vielfach ὁ πατηρ μου vor, wie z. B. Matth. 11, 27. Joh. 2, 16. 5, 17., in der zweiten Beziehung ὁ πατηρ σου in der Anrede Matth. 6, 4. 6. 8., ebenso πατηρ ὑμων Matth. 6, 8. 15. 10, 20. 29. 23, 9. Luk. 6, 36. 12, 30. 32. Der Vater der Gerechten: Matth. 13, 43. Den Gläubigen ist das „Unser Vater" in den Mund gelegt, Matth. 6, 9. In dieser zweiten Beziehung wird sehr häufig der Beisatz ἐν τοις οὐρανοις oder ὁ οὐρανιος hinzugefügt, Matth.. 5, 16. 45. 48. 6, 1. 9. 14. 26. 32. 7, 11. Mark. 11, 25. oder ἐξ οὐρανου Luk. 11, 13. Doch auch in der ersteren Beziehung setzt er hier diesen Zusatz, um jede Verwechslung zu beseitigen, Matth. 7, 21. 10, 32. 12, 50. 16, 17. 18, 10. Dieser Beisatz stammt aus der im Alten Testament herrschenden Anschauung, daß Gott erhaben über jeden menschlichen und irdischen Zustand im Himmel wohne, Ps. 115, 3. Daher auch die Rabbinen Gott, wenn sie ihn als Vater bezeichnen, den himmlischen nennen, ohne Zweifel auch, um

ihn von irdischen Vätern zu unterscheiden, vgl. Matth. 7, 11. Was nun den eigentlichen Sinn des Vaternamens betrifft, so ist vor Allem schon an seiner Beziehung auf die Menschen überhaupt zu erkennen, daß er nicht blos als Schöpfer ihres natürlichen Lebens so genannt wird; einmal ist schon das auffallend, daß wenn Gott auf biblischem Gebiete Vater genannt wird, dieß nicht geschieht gegenüber von der Natur und von vernunftlosen Einzelwesen, sondern mindestens gegenüber von den Menschen, oder von übermenschlichen guten Geistern, nie also gegenüber von der niederen Schöpfung; es müßte demnach mindestens Gott als Urheber eines ihm gleichartigen Lebens gefaßt werden. Weiterhin darf man aber auch nicht übersehen, daß, wie wir schon aus dem Alten Testamente nachgewiesen haben, dieser Vaterbegriff nicht auf alle Menschen ausgedehnt wird. Zwar wird schon in der Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments zwischen dem Menschen und aller übrigen sichtbaren Kreatur der wesentliche Unterschied gemacht, daß der Mensch als die Spitze der sichtbaren Kreatur und kraft eines eigenthümlichen göttlichen Rathschlusses geschaffen wird, und zwar ausdrücklich als ein Bild, das „uns gleich sey"; also wäre jedenfalls Gott Schöpfer der Menschen, als eines gottebenbildlichen Lebens und insoferne Vater. Da nun aber doch der Vatername im Alten Testamente Gott nicht in seinem allgemeinen Verhältniß zu allen Menschen beigelegt wird, so kommt schon dort uns die Erwägung entgegen, daß deßwegen, weil der Mensch in Sünde von Gott abgefallen und ihm sittlich unähnlich, ja entgegengesetzt geworden ist, Gott den Vaternamen nur hat gegenüber von denen, zu welchen er in ein eigenthümliches Verhältniß des Bundes tritt. Ist nun schon damit der Vatername prägnant zur Bezeichnung der Urheberschaft und der liebenden Pflege eines geistigen, mit Gott verwandten, sittlichen Lebens, so kommt uns das Neue Testament in derselben Weise entgegen. Der Vater- und der Kindes-Name werden im Sinne der geistigen und sittlichen Verwandtschaft gebraucht; so Matth. 5, 45. Die Menschen werden Kinder ihres himmlischen Vaters, wenn sie ihm in geistiger und sittlicher Hinsicht ähnlich, von demselben geistigen Leben innerlich durchdrungen werden, namentlich von derselben Liebe, wie sie in ihm ist, und wenn sie sich dadurch von den Sündern unterscheiden, in denen das sündliche Leben herrscht; ebenso Joh. 8, 39 ff. Die Juden sind nicht Kinder Abrahams, obwohl dessen leibliches *σπερμα* (37.), aber sie thun nicht, wie er (40.), sie sind ihrem Thun nach vielmehr Kinder des Teufels (44.); also schon zur Kindschaft Abrahams gehört das geistige Verwandtschafts-Verhältniß, (vgl. auch die *υἱοι του πονηρου* Matth. 13, 38. und die Anwendung des Namens *υἱος Ἀβρααμ* auf Zakchäus, Luk. 19, 9). Aehnlich spricht der Herr auch in der gewaltigen antipharisäischen Schluß-

rede Matth. 23, 31. 32. (vgl. Luk. 11, 47.) von der geistigen Kindschaft, gegenüber von den Vorfahren, welche die Propheten verfolgt haben. Aber wie sie nach Obigem (Joh. 8.) nicht Kinder Abrahams sind, zufolge ihres Thuns, so beweisen sie auch, daß sie nicht Kinder Gottes sind, Joh. 8, 42. 47. vgl. das *ειναι ἐκ του διαβολου* (44.) mit *εἰναι ἐκ του θεου* (47.) vgl. auch das Gleichniß vom guten Saamen und Unkraut auf dem Acker. Hierin liegt deutlich, daß das im Vater- und Kindesnamen bezeichnete geistige Verwandtschafts-Verhältniß ein solches ist, welches die Causalität dieses bestimmten geistigen Lebens von der einen Seite in sich schließt. Gott ist Vater, und der Mensch Kind nicht durch das Geben und Empfangen des natürlichen Lebens, sey es auch ein mit Vernunft-Anlage begabtes, sondern sofern Gott sich zu dem Menschen auf den Grund dieses Lebens in ein Verhältniß geistiger Gemeinschaft setzt, und dasselbe als ein ihm geistig und sittlich verwandtes pflegt und zur Vollendung bringt. (Daher wird das rechte Kindschafts-Verhältniß in diesem, dem Reiche Gottes nicht mehr verwandten, natürlichen Leben, erst durch ein neues geistiges *ἀνωθεν, ἐκ του θεου γεννηθηναι* Joh. Kap. 3. und ein neues Einwohnen Gottes Joh. 14, 23. wirklich.)

So ist nun Gott als Vater die thätige Liebe; er ist der liebende Urheber des inneren, ihm geistig und sittlich verwandten Lebens, und wie Urheber, so Erhalter, Pfleger, Vollender desselben. Dieß tritt hervor in Aussprüchen des Herrn, wie Matth. 7, 9—11. Luk. 11, 11—13. Hier ist der Begriff der väterlichen Liebe, wie sie sich schon innerhalb der sündigen Menschheit bezeugt, gesteigert durch die Anwendung auf den im vollkommenen Sinne guten Gott. Ferner Matth. 18, 14. Luk. 15, 2 ff. (vergl. Matth. 19, 26), (Matth. 18, 23), wo ebenso der Begriff der göttlichen Vaterliebe als Steigerung der menschlichen Hirtentreue entwickelt ist (vgl. Vs. 23), vgl. über die Liebe Gottes Joh. 3, 16. 17, 2.

In diesem geistigen und sittlichen Vaterverhältnisse liegen die zwei wesentlichen Momente des christlichen Gottesbegriffs; seine schlechthinige Erhabenheit über Welt und Menschen, denen gegenüber er der Allmächtige und Heilige ist, und auf der anderen Seite die innigste Lebensgemeinschaft, welche aus ursprünglicher Wesens-Verwandtschaft und freier sich mittheilender Liebe Gottes hervorgeht, — Beides zusammen gehört zum christlichen Gottesbegriff, und die Einheit dieser beiden Elemente ist von Christus selbst durch den ganz einfachen Vaterbegriff gesetzt.

Ist der Vater Lebensurheber und Stifter einer geistig-sittlichen Gemeinschaft zwischen ihm selbst und dem von ihm gesetzten Leben, und zwar in Liebe, so findet dieses Verhältniß nicht blos statt zwischen Gott und den Menschen, daß er in diesem Sinne ihr Vater ist, und nicht blos von

übermenschlichen Wesen, wie allerdings der Herr Luk. 20, 36 den Namen υἱοι του θεου auch anwendet auf die Engel, auf übermenschliche gute Geister, in der Weise, daß er durch Vergleichung dieser Wesen einen Begriff geben will von dem höheren überirdischen Zustande, welchem die Menschen nach dem Tode entgegengeführt werden sollen, sondern jenes Verhältniß kommt zu seiner Vollendung gegenüber vom Sohne schlechtweg, gegenüber von welchem Gott aber auch der Vater im höchsten Sinne des Wortes ist, vgl. Matth. 11, 27.*) Es ist, wie der Herr sagt, „mein Gott und Euer Gott,“ so „mein Vater und Euer Vater,“ Joh. 20, 17, (wie die Gotteskindschaft der Menschen von der Sohnschaft Jesu ausgeht, das zeigt sich, Joh. 17, 26. 14, 6—13).

Er redet daher von Gott hauptsächlich als von seinem Vater, und zwar finden wir dieß auf beiden Lehrgebieten, bei den Synoptikern, wie bei Johannes. Man sieht dies aus den mannigfaltigsten Reden, daher hier außer dem schon Gesagten keine weiteren Belegstellen anzuführen sind. Aber es finden sich auch solche Aussprüche, in denen der Begriff Gottes als des Vaters gegenüber vom Sohne etwas näher hervorleuchtet, am meisten bei Johannes, Kap. 5 (vgl. Kap. 14—17), wo Christus aus Veranlassung der Beschuldigung, als hätte er durch sein Wunder den Sabbath entweiht, auf sein Verhältniß zum Vater näher eingeht; er wirke, sagt er, weil und wie der Vater fortwirke, und zwar spricht er sich darüber so aus, daß die Juden erkannten, er mache Gott im eigentlichen Sinne zu seinem Vater, oder er mache sich ihm gleich (V. 18), wie sie es ausdrücken, wodurch der Herr auf eine nähere Auseinandersetzung des zwischen ihm und dem Vater stattfindenden Verhältnisses einzugehen veranlaßt wird. Dieß Verhältniß kann nur durch Betrachtung auch des Begriffs vom Sohne vollständig ermittelt werden; hieher gehört: daß der Vater das Leben in sich selber hat (26) schlechthin, in absoluter Ursprünglichkeit. Der Sohn hat nun zwar auch das Leben in sich selber, aber als mitgetheilt vom Vater, der Vater hat dem Sohne gegeben, zu haben das Leben in sich selbst; also auch hier ist es der Vater, der das Leben mittheilt, und zwar gegenüber dem Sohne in so prägnantem Sinne, daß er es dem Sohne giebt, es in seiner Weise in sich selber zu haben, daß er nun auch selbst lebendig machen kann, welche er will (21), wie er denn

---

*) Wir hätten auch von hier ausgehen können, weil das Verhältniß Gottes zu den Menschen vermittelt ist durch sein Verhältniß zum Sohne im absoluten Sinne des Wortes. Aber es ist die Weise des Herrn selbst, aufsteigend zu verfahren, indem er vor Allem Gott kennen lehrte als den Vater derer, die berufen sind in das Reich Gottes, und so haben auch wir diese aufsteigende Lehrordnung befolgt.

überhaupt Alles, was der Vater thut, kraft dieser Lebensfülle und der damit verbundenen Einsicht thun kann (19—21). Eben darum besteht ein Verhältniß der Liebe zwischen dem Sohne und dem Vater, und umgekehrt, der Vater liebt den Sohn, V. 19. 10, 17. 17, 24. 26. Diese Gemeinschaft, vom Vater gestiftet, ist eine Gemeinschaft sowohl des Erkennens als des Thuns, wie dieß Beides in V. 19 und 20 ausgesprochen ist — ὁμοιως ποιει — παντα δεικνυσιν αὐτῷ. Die Gemeinschaft des Erkennens ist besonders nachdrücklich ausgesprochen Matth. 11, 25—27. Luk. 10, 21. 22. Die Gemeinschaft der Erkenntniß beruht auf der Lebens- und Wesens-Gemeinschaft (vgl. Joh. 14, 7). Diese Stelle zeichnet sich auch dadurch aus, daß hier schlechtweg vom Sohn und vom Vater die Rede ist; ebenso ist diese ausgezeichnete Stellung auch in der Taufformel sichtbar, Matth. 28, 19; der Vater schlechtweg und der Sohn schlechtweg. Im Uebrigen vergl. Joh. 17, 1. 21. 24. 25. Matth. 10, 32. 33. 16, 17. 27. 25, 34. 20, 23. — Stellen, wo Christus von Gott als seinem Vater im ausgezeichneten Sinne redet; denn Vater ist Gott zunächst im einzigen Sinne des Wortes gegenüber vom Sohne, und eben dadurch das Vaterverhältniß vermittelt zu den Kindern Gottes in der Menschheit und in der höheren Welt. So: die Liebe, die Gott von Ewigkeit her zum Sohne hat, geht über auf die, welche an ihn glauben, Joh. 17, 26 (vgl. auch 16, 27), und so im Zusammenhange der ganzen Lehre. Gott ist im eminenten Sinne Vater des Sohnes, dem er das Leben in ihm selbst zu haben, lebendig zu machen, welche er will, Vollmacht über alles Fleisch, das Leben zu geben denen, die ihm der Vater gegeben, verliehen hat, Joh. 17, 2, aber eben daher auch Vater derer, die an den Sohn glauben, die Kinder Gottes dadurch sind, und so ist Gott Lebensurheber in dem vollen, reichen Sinne, daß es eben ein göttliches Leben ist, was er mittheilt, und zwar eine geistliche Gemeinschaft mit ihm in der Liebe; und eben hier ist der Punkt, wo wir sehen, daß die beiden Hauptbegriffe, welche der Herr ausgebildet hat, in welchem seine Lehre von Gott kulminirt, innerlich mit einander zusammenhängen: Gott als Vater und Gott als Geist. Als πνευμα lehrte er Gott kennen, mithin als das vollkommene, absolute Leben, das ebenso sich in sich selbst zusammennimmt, in vollem Selbstbewußtseyn und voller Selbstthätigkeit, als sich selbst mittheilt; diese Mittheilung seiner selbst, und das durchdringende Wirken ist mit in dem Begriffe des Geistes enthalten; daher auch schon Joh. 4, 24 die Folgerung von der Anbetung hinzugefügt wird. Ebenso aber ist Gott als Vater der intelligente, geistige Lebensurheber. Der Mittelbegriff zu beiden ist, daß Gott die Liebe ist, dieser höchste Begriff der Persönlichkeit. Der Vaterbegriff schließt den Begriff der Liebe in sich, und der Begriff des Geistes ist

ihre Voraussetzung. Und es ist merkwürdig, daß der Apostel, welcher allein den Ausspruch gethan hat: Gott ist die Liebe, 1 Joh. 4, 8, (welcher Ausspruch dem Sinne nach der Lehre Jesu überall zu Grunde liegt), derselbe ist, der uns im Evangelium auch den Ausspruch Jesu allein aufbewahrt hat: πνευμα ὁ θεος. Kraft dieser Liebe theilt Gott Leben mit, und stiftet eine geistige Lebens- und Liebes-Gemeinschaft zwischen sich und zwischen vernünftigen Geschöpfen als seinen Kindern. Die Folgerungen, welche Christus aus dem Geistesbegriff von Gott, Joh. 4, für seine Anbetung zieht, werden daher anderswo ebenso aus dem Vaterbegriffe gezogen, Matth. 6, 3—8, wo von der Lauterkeit der Frömmigkeit im Almosengeben und Beten die Rede ist, mit Hinweisung auf die Allwissenheit Gottes als des Vaters. Dieß schließt auch den Offenbarungsbegriff von Gott im Gegensatze gegen den heidnischen Wahnglauben ein (V. 7), vgl. Matth. 15, 7. 8. Mark. 7, 6.

3. Von diesem Begriffe Gottes, als welcher Geist und Vater ist, gehen nun die mehr speziellen Lehren Jesu von Gott und den **göttlichen Eigenschaften** aus. Dieser Gottesbegriff ist das Substrat für die Prädikate, die er nun in den mannigfaltigsten Aussprüchen und Erörterungen ihm beilegt. Er ist der

Eine, wahre Gott, ὁ μονος ἀληθινος, Joh. 17, 3. vgl. 5, 44. 7, 28. Marc. 12, 29., dessen Erkenntniß ewiges Leben ist, der so sehr selbst das schlechthinige ewige Leben ist, daß man ihn nicht erkennen kann, ohne selbst auch dieses Leben zu gewinnen. Seine Erkenntniß ist eben Aneignung seines göttlichen Lebens, und läßt sich nicht ohne diese gewinnen; denn er, der ursprünglich das Leben in sich hat, theilt es als Urquell desselben mit, Joh. 5, 21. 26. 3, 15. 16. 6, 32. 33.

Er ist als Geist allwissend, theils in Beziehung auf den Sohn, den er allein kennt, Matth. 11, 27., theils in Beziehung auf die Welt, Matth. 6, 8. 32. vgl. 10, 30., was auch durch die göttliche Weissagung bestätigt wird, welche Jesus in seiner Lehre voraussetzt und annimmt.

Er ist allmächtig, so daß ihm Alles möglich ist, Matth. 19, 26. Luk. 18, 27. Marc. 14, 36., besonders das Lebendigmachen der Todten zum geistlichen und physischen Leben, Joh. 5, 21., daher größer als Alles, Joh. 10, 29., so daß Alles von ihm abhängt und geordnet wird, Matth. 10, 29. 30., namentlich ihm volle Gewalt über die Menschen in diesem und jenem Leben zusteht, Luk. 12, 4. 5., wie er denn auch in steter Thätigkeit begriffen ist, so daß ein Unterschied der Ruhe und der Thätigkeit bei ihm nicht stattfindet, Joh. 5, 17.

Gott ist ebenso allgegenwärtig, Matth. 6, 4. 6. 18., als ewig, Joh. 17, 5. 24., er ist in der Zeitlichkeit der Welt nicht befangen, son-

dern ursprünglich über sie erhaben, ja als Schöpfer sie setzend. Dieser lebendige entschränkte Gott ist

heilig, Joh. 17, 11., im Gegensatz gegen die Welt und ihre Sünde, indem er von dieser nicht befangen wird, vielmehr gegen sie bewahrt und von ihr befreit, also heilig nicht blos im negativen, sondern auch im positiven Sinne, Heiligkeit mittheilend, daher allein

gut, Matth. 19, 17. Luk. 18, 19. und lauter gute Gaben gebend, Matth. 7, 9—11. Er ist

wahrhaft (ἀληθης) Joh. 8, 26. vgl. V. 14—18. 5, 32., und vielleicht auch Joh. 7, 28. (ἀληθινος), sich selbst offenbarend, wie er ist, darum auch von der Wahrheit Zeugniß gebend; er ist voll

Liebe gegen die Welt, Joh. 3, 16., daher gegen alle bedürftigen Geschöpfe gütig, schon gegen die vernunftlose Schöpfung, Matth. 6, 26. (28—30.), aber vorzugsweise gegen den viel höher stehenden Menschen so sehr, daß es ihnen zur Beruhigung über ihre Bedürfnisse genügt, zu wissen, daß Gott, ihr Vater, dieselben kennt, und zwar nicht blos in Hinsicht auf die leiblichen Bedürfnisse, wovon hier, sowie Matth. 5, 45. die Rede ist, und wovon er allen Menschen ohne Unterschied des sittlichen Verhaltens das, was zur Fristung des natürlichen Lebens gehört, zukommen läßt, als eine Grundlage, auf welcher dann ein höheres Leben aufgebaut werden konnte, sondern überhaupt in Hinsicht auf Alles, was Gegenstand des Suchens seyn kann, sofern es gute Gabe ist, vorzüglich in Hinsicht auf die geistlichen Bedürfnisse und die höchste Gabe, den heiligen Geist selbst, Luk. 11, 13. und das Reich Gottes, Luk. 12, 31. 32., von dessen Besitz die äußeren Güter für die Genossen desselben als eine Zugabe abhängig sind, Matth. 6, 33.

Er vollzieht auf Erden seinen heiligen und gnädigen Willen, Matth. 6, 10. (vgl. 9.) und befriedigt die menschlichen Bedürfnisse zum Heile der Menschen ebendaher im Zusammenhange mit dem Reiche Gottes, Matth. 6, 8. 26. 30. 32. Sofern nun die Bedürftigen Leidende und Elende sind, ist dieser gütige Gott der barmherzige; sofern sie Sünder sind, ist er der gnädige, d. h. bereit, die Sünden derer, welche in seinen Gnadenrathschluß eingehen, zu tilgen, Matth. 18, 23—27. 32. 33. (ἐλεειν — σπλαγχνισθηναι), Luk. 18, 13. Matth. 18, 12—14. Luk. 15, 11—32. vgl. V. 4—10., wonach Gott in väterlicher Liebe den Sündern entgegenkommt, mit Vergebung und Wohlthun, Errettung und Bewahrung vom Argen, Matth. 6, 12—14., den Sünder von Tod und Sünde zu Leben und Gerechtigkeit führend, Luk. 18, 14., als der große Gott, dem in seiner Macht und Erbarmung Alles möglich ist, Marc. 10, 27. Luk. 18, 27., so daß der dem Sünder als solchem unmögliche Eingang in das Reich Gottes doch durch Gottes Kraft und Gnade möglich und wirk-

lich wird, Matth. 19, 23. 26. vgl. Marc. 10, 23. Andererseits ist er geduldig und langmüthig, d. h. auch den noch nicht in der Umkehr begriffenen Sünder schonend, um ihm Raum zur Umkehr zu geben, langmüthig genug, um jedem nach seinem Bedürfnisse die für ihn hinreichend lange Frist zu ertheilen, vgl. die Parabel vom Feigenbaum, Luk. 13, 6—9.

Insofern aber nun der heilige, wahrhaftige und gütige Gott alle vernünftigen Geschöpfe je mit Beziehung auf ihr freies zurechenbares Verhalten ansieht und behandelt, ist er der

gerechte, *δικαιος*, Joh. 17, 25., was nicht gleichbedeutend ist mit *ἁγιος* V. 11., indem das letztere Prädikat nach dem Zusammenhange Gott in Gegensatz gegen die Sünde stellt, sofern er es ist, der, von der Sünde frei und selbst unberührt von ihr, sie von sich abstoßend, auch vor ihr bewahrt und von ihr befreit, während in der ersteren Stelle *δικαιος* sich auf die Unterscheidung des *κοσμος* und des Erlösers mit seinen Glaubigen bezieht, und eben daher ein verschiedenes Verhalten gegen diese beiden Theile statuirt, womit es eben die Bezeichnung der göttlichen Eigenschaft wird, durch welche er die Subjekte je nach ihrem zurechenbaren Verhalten ansieht und behandelt, — eine Eigenschaft, welche die übrigen göttlichen Eigenschaften nicht aufhebt; zu diesem Gebiete der göttlichen Gerechtigkeit gehört es dann, wenn vom göttlichen Gerichte die Rede ist, Joh. 5, 22. 27. 29., wenn speziell Gott dargestellt wird, einerseits als eifrig, zürnend, strafend in Beziehung auf die Verächter seiner Güte und Schonung und überhaupt seines heiligen Willens, Matth. 18, 34. 35. 22, 11—13. 23, 12. 25, 26—29. 41—46. vgl. Luk. 14, 21. 12, 46., andererseits aber als vergeltend und vergütend das Gute, Matth. 5, 11. 12. 6, 4. 6. 18. 25, 21. 29. 34., wobei aber der Zusatz nicht zu übersehen ist, daß er bei seiner Vergeltung des Guten ganz frei handle, Matth. 20, 13—15. Dieser lebendige und uneingeschränkte, heilige, liebende und gerechte Gott ist es nun, in welchem die Weisheit wohnt, Luk. 11, 49. Matth. 11, 19. Er erprobt sich in allen jenen Eigenschaften als der vollkommene, Matth. 5, 45., der nach allen Seiten hin in sich und in seinem Wirken nach außen vollkommene, aber in dieser Vollkommenheit sich immer wieder bewährend als der Gott, der Geist und Vater ist.

Diese Lehre vom Vater ist die Grundlage, auf welcher sich allein alles Andere aufbaut; sie ist die Wurzel, aus welcher der ganze Stamm und Baum der Lehre des Herrn erwächst, zunächst in den Schranken der Lehre von der Verklärung des Vaters im Sohne und weiterhin in ihrem ganzen Umfange.

2. Der Sohn.

§. 22.

Die Lehre Jesu vom Vater wird wesentlich ergänzt durch seine Lehre vom Sohne: denn der Vater ist dieß eben sofern der Sohn ist, in welchem des Vaters mitgetheiltes Leben vollkommen ausgeprägt, und zu seiner weiteren Mittheilung an die Welt bereit ist. Als diesen Sohn bezeichnet Jesus sich selbst durch die beiden sich ergänzenden Bezeichnungen Menschensohn und Gottessohn, und indem er sich selbst bezeugt als den von Ewigkeit seyenden, der so eins ist mit dem Vater, daß Alles, was des Vaters ist, sein ist, in ihm der Vater geschaut wird und er das Leben gibt, wem er will.

1. Haben wir schon im vorigen Paragraphen zwar als wesentliche Grundvoraussetzung der ganzen Lehre des Herrn die alttestamentliche geoffenbarte Religionslehre erkannt, dabei aber eine Fortbildung und einen Abschluß der alttestamentlichen Lehre in den Lehrreden des Herrn gefunden, so ist zwar Beides auch bei dem Gegenstand dieses Paragraphen der Fall, aber es ist des Neuen hier auffallend mehr, obgleich, was hier mehr ist, schon dort seine Wurzel hat; denn schon dort haben wir Gott den Vater nicht schlechthin als den Vater der Menschen erkannt, sondern als den Vater gegenüber vom Sohne schlechthin, und was das Verhältniß zu den Kindern Gottes betrifft, diese selbst als eigenthümlich potenziirt im Vergleich mit dem, was die Genossen des theokratischen Volks im Alten Testamente waren, erkannt. Aber eben dieses Verhältniß des Vaters zum Sohne schlechthin tritt jetzt erst ganz in den Vordergrund. Hier ist nun die Lehre des Herrn unmittelbares Selbstzeugniß, Enthüllung seines eigenen Bewußtseyns von sich selbst und Bezeugung dieses Bewußtseyns, daher denn auch von dieser Lehre aus die ganze Eigenthümlichkeit der Lehre Jesu und weiterhin der neutestamentlichen Religionslehre überhaupt vornehmlich herfließt. In welchem einzigen Sinne Gott der Vater schlechthin ist, das wird jetzt hier erst offenbar.

Daß schon im Alten Testamente, sofern Gott als der Vater bezeichnet wurde, auch von einem Sohne und Söhnen Gottes die Rede war, ist im vorigen Paragraphen gesehen worden. Zunächst war es das theokratische Volk, was als Sohn Gottes betrachtet wurde, Israel als der erstgeborne Sohn, Exod. 4, 22. Jerem. 31, 9—20., weiter die Genossen dieses Volkes als Söhne und Töchter, oder Kinder dieses Gottes und im eminenten

Sinne als Sohn der irdische Repräsentant des Volkes, Hauptorgan des Bundes und zugleich Stellvertreter Gottes im Volke, der theokratische König; und nun dieser in seiner Culminirung gedacht, der künftige Gesalbte schlechthin. (In anderem Zusammenhang und Sinn kommen bei Hiob Söhne Gottes vor, wo sie gewöhnlich als Engel aufgefaßt werden.)

Als den Sohn schlechtweg bezeichnet sich Jesus, wo der Zusammenhang die Beziehung auf den Vater gibt, Matth. 11, 27. Joh. 5, 19. In ihrem tieferen Sinne entwickelte er aber die Lehre von seiner Sohnschaft erst allmälig, die Volksgenossen vorbereitend, dann die Empfänglichen in die Tiefe einführend, wohl auch einmal zu Jerusalem (bei Joh.) vor dem gemischten Volke seine Würde darlegend, was aber nicht in die erste Zeit seines Lehramtes fällt. Diesem Plane gehören auch an die beiden Benennungen Menschensohn und Gottessohn, welche er auf beiden Gebieten, dem synoptischen und dem johanneischen, von sich gebraucht, und welche sich wechselseitig unzertrennlich fordern und ergänzen.

2. Der Name **Menschensohn**, *υἱος του ἀνθρωπου*, findet sich am häufigsten bei den Synoptikern, und zwar fast ausschließlich im Munde Jesu selbst. Des Menschen Sohn hat keine Heimath, heißt es Matth. 8, 20. Luk. 9, 58., er ißt und trinkt, Matth. 11, 19. Luk. 7, 34., er kann Sünden vergeben, Matth. 9, 6. Marc. 2, 10. Luk. 5, 24., er ist Herr des Sabbaths, Matth. 12, 8. Marc. 2, 28. Luk. 6, 5., er ist der Sämann des Gleichnisses, Matth. 13, 37. 41., er ist gekommen selig zu machen, Matth. 18, 11. Luk. 19, 10., zu dienen, Matth. 20, 28. Marc. 10, 45., die Jünger sollen sagen, für wen sie ihn halten, Matth. 16, 13., die Sünde gegen ihn ist nicht ohne Vergebung, Matth. 12, 32. Luk. 12, 10., das Zeichen des Jonas geschieht an ihm, Matth. 12, 40. Luk. 11, 30., er muß leiden, verworfen, verrathen, mißhandelt, am Kreuze getödtet werden: Luk. 24, 7; Marc. 8, 31. Luk. 9. 22. (Matth. 16, 21.); Matth. 17, 12. Marc. 9, 12; Matth. 17, 22 f. Mark. 9, 31. Luk. 9, 44; Matth. 20, 18 f., Mark. 10, 33 f. Luk. 18, 31 ff.; Matth. 26, 2; Matth. 26, 24. Mark. 14, 21. Luk. 22, 22; Matth. 26, 45. Mark. 14, 41; Luk. 22, 48., aber er wird auferstehen: Matth. 17, 9. Mark. 9, 9; Matth. 17, 23. Mark. 9, 31; Matth. 20, 19. Mark. 10, 34. Luk. 18, 33; und es steht ihm eine große Zukunft bei dem Vater und eine Wiederkunft in Herrlichkeit zur Aufrichtung seines Reiches und zum Gericht bevor: Matth. 10, 23; Matth. 16, 27 f.; Mark. 8, 38. Luk. 9, 26; Matth. 19, 28; Matth. 24, 27. Luk. 17, 22. 24; Matth. 24, 30 f. Mark. 13, 26. Luk. 21, 27 f.; Matth. 24, 37. 39. Luk. 17, 26. 30; Matth. 24, 44. Luk. 12, 40. 21. 36; Matth. 25, 31; Matth. 26, 64. Luk. 22, 69., es werden Menschen um seinetwillen verfolgt, Luk. 6, 22. (vgl. Matth. 5, 10.), er wird sich derer schämen, die sich seiner schämen, Marc. 8, 38. Luk. 9, 26., aber auch

zu den Seinen bekennen, Luk. 12, 8. (vgl. Matth. 10, 32.), diese werden seiner begehren, Luk. 17, 22. 24. 25., es frägt sich, ob er Glauben finden wird, Luk. 18, 8.

Auch im Evangelium Johannis ist der Ausdruck wesentlich, wenn gleich nicht so häufig und mannigfaltig gebraucht, wie in den synoptischen Evangelien, vgl. Joh. 1, 52. 3, 13. 14. 5, 27. (dieß ist die einzige Stelle, wo *υἱος* ohne Artikel steht, was lediglich davon herkommt, daß hier im Zusammenhange der Gottessohn Subjekt ist und nun hervorgehoben wird, daß er auch Mensch ist als Richter, also der Nachdruck auf der generischen Bezeichnung „Mensch" liegt, vgl. Hebr. 2, 17. 18. Act. 17, 31. *ἀνδρι*) 6, 27. 53. 62. 8, 28. 12, 23. 34. 13, 31.

Wir sehen hieraus, wie mannigfaltig der Gebrauch dieses Ausdrucks ist, aber auch daß es eine sehr absichtlich gewählte Wendung seyn muß. Und charakteristisch ist jedenfalls, daß er außerhalb des Evangeliengebietes fast gar nicht vorkommt. Geradezu finden wir ihn nur Einmal Apg. 7, 56. im Munde des sterbenden Stephanus. Er hatte ihn in der Zeit seines irdischen Lebens gekannt, und nun im Augenblicke seiner Steinigung schaut er ihn in der Vision, und seine Gestalt so schauend, gebraucht er den Ausdruck, dessen der Herr sich seiner Zeit so oft bedient hatte. — Auf andere Weise finden wir den Ausdruck Apocal. 1, 13. mit offenbarer Beziehung auf Dan. 7, 13. und Apocal. 14, 14. — Mithin eigentlich als Bezeichnung der Person Jesu nur in seinem eigenen Munde und im Munde des sterbenden Stephanus, und außerdem im Munde des Volkes, welches ihn frägt, wer denn dieser von ihm genannte Menschensohn sey, Joh. 12, 34.

Wir fragen nun nach der Bedeutung dieses Ausdrucks:

a) sprachlich, abgesehen von aller geschichtlichen Beziehung heißt es Nichts als Mensch, wie *υἱοι των ἀνϑρωπων*, Marc. 3, 28. Menschenkinder; im Alten Testamente finden wir den Ausdruck häufig bei Ezechiel, vgl. Ezech. 40, 4. 44, 5. im Munde des den Propheten führenden Engels, zur Unterscheidung von ihm selbst, dem über die Menschen erhabenen Geiste und zur Erweckung des Gefühles der Abhängigkeit von Gott und seinem Boten. Warum aber nennt sich nun Jesus eben Menschenkind?

aa) Der Rationalismus hat gesagt: *ὁ υἱος τ. ἀ.* heiße: der Mensch hier, nach Art der Morgenländer, welche den Ausdruck: Ich, zu vermeiden suchen, welche auch gerne sich im Gespräche in Beziehung setzen zu dem, mit welchem sie reden. („Dein Knecht", „deine Magd" rc.) Dagegen spricht vornehmlich zuerst das Auffallende, daß bei so zahlreichem Gebrauch in diesem Sinne nie das pron. *οὑτος* hinzugefügt ist, und dann, daß der Sinn zu leer, und der so häufige Gebrauch dadurch geradezu unbegreiflich würde. Stellen, wie Matth. 16, 13. wären hiebei ohne Sinn; es scheint aber im Gegentheile in allen Stellen eine Beziehung auf die

Eigenthümlichkeit seiner Person im Ausdrucke zu liegen. Daher mußte die ideale Erklärung weiter gehen und erkennen:

bb) Christus nannte sich den Menschen-Sohn, um das Eigenthümliche seiner Persönlichkeit anzudeuten, um sich in einer wichtigen Beziehung zu bezeichnen, und zwar auf eine Art, welche durch zartes und leises Andeuten ganz geeignet war, in allmäliger Exposition sich zu einem immer prägnanteren und reichhaltigeren Begriffe zu gestalten. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Begriffe der *βασιλεια του θεου*, den er schon vorfand, und dessen er sich bedienen konnte, ohne zu großes Aufsehen damit zu erregen, in einer Weise, daß es ihm möglich wurde, in allmäliger Exposition des Begriffs, den er bezeichnen wollte, denselben dem Volke näher zu bringen, und dadurch die Volksvorstellungen vom messianischen Reiche zu veredeln und zu vergeistigen, ehe er offen gegenüber vom großen Haufen mit der Erklärung hervortrat, daß er der König dieses Reiches, der Messias sey. Aber eben darum frägt es sich nun, ob wir denn in der That bei der rein sprachlichen Auslegung bleiben dürfen; war nicht vielmehr der Ausdruck schon

b) ein geschichtlich gegebener als Bezeichnung des Messias? Viele Aeltere und Neuere nehmen an, daß der Ausdruck nach der Vision des Propheten Daniel (7, 13.) schon ein bekannter zur Bezeichnung des Messias gewesen sey: Jesus wolle sich also dadurch als den von Daniel bezeichneten Messias kund geben. Man beruft sich dabei auf das große Ansehen, in welchem der Prophet Daniel in Beziehung auf die messianische Prophetie zur Zeit Jesu gestanden, oder darauf, daß die späteren Juden den Messias mit Beziehung auf jene Stelle den Wolkensohn nennen. Schleiermacher hat diese Ableitung für einen sonderbaren Einfall erklärt, und allerdings, daß Jesus sich mit jener Benennung ausdrücklich habe als den Menschensohn des Propheten Daniel bezeichnen wollen, ist nicht anzunehmen; dagegen sprechen einige bedeutende Gründe. Es ist nicht nachzuweisen, daß der Ausdruck zur Zeit Jesu eine irgend gangbare, gebräuchliche Bezeichnung des Messias gewesen, wie wir auch aus Joh. 12, 34. abnehmen dürfen, vgl. Matth. 16, 13. Es ist ferner gar nicht im Charakter Jesu, die bei ihm wiederkehrenden Hauptausdrücke als schlechthin von Außen genommen zu geben, und nicht vielmehr so, daß er, wenn er sie auch von Außen aufnahm, ihnen doch in origineller Weise eine eigenthümliche Bedeutung gab und geben wollte. Endlich sind die Stellen, in welchen er sich dieses Ausdrucks bedient, solchen Inhaltes, daß sie uns jedenfalls nöthigen, über die nackte Anspielung auf die gegebene Daniel'sche Prophetie hinauszugehen, und den Inhalt dieser Aussprüche zu dem Wortsinne der Bezeichnung in wesentliche Beziehung zu setzen. Aber so entschieden wir diese Momente geltend machen, so gewiß würden wir zu weit

gehen, wenn wir mit Schleiermacher läugnen wollten, daß der Ausdruck ὁ υἱος του ἀνθρωπου in jener Daniel'schen Stelle seine geschichtliche Veranlassung habe. Offenbar nämlich nimmt der Herr in den eigenen Aussprüchen über seine Person bestimmte Rücksicht auf jene Stelle, Matth. 24, 30. vgl. Mark. 13, 26. Luk. 21, 27. 36., sofort Matth. 26, 64. vgl. Marc. 14, 62. Luk. 22, 69.; in diesen Stellen sagt er, wie Dan. 7, 13. gesagt ist, daß des Menschen Sohn kommen werde in oder auf den Wolken des Himmels, worin also dieses zweierlei über den künftigen König des Gottesreiches liegt, daß er wie eines Menschen Sohn ist, und daß er in den Wolken des Himmels kommt. Hier will er offenbar, daß seine Zuhörer der Daniel'schen Stelle gedenken, und ihn ebenso ansehen, wie er dort bezeichnet ist. Wenn er nun hier so bestimmte Beziehung auf diese Stelle nimmt, so ist es gewiß das Wahrscheinlichste, daß ihm eben dieselbe Stelle Anlaß gab, den Namen ὁ υἱος του ἀνθρωπου für sich zu wählen; (es wird dieß um so wahrscheinlicher, wenn wir hinzunehmen, daß auch das Buch Henoch den Namen Menschensohn hat); und eben kraft jener Stelle gewährte ihm ja der Ausdruck den großen Vortheil, daß seine Volksgenossen bei genauerem Nachdenken darin eine Bezeichnung seiner Person als des Messias finden, und so allmälig in den tieferen oder höheren Sinn des Messias-Begriffes eingeführt werden konnten, ohne daß er sich geradezu für den Messias ausgab, und die Masse des Volkes dadurch aufgeregt worden wäre. So war also die Daniel'sche Stelle die Veranlassung zu diesem Ausdrucke, nicht aber selbst der Gegenstand; und wir müssen

c) um den Sinn desselben zu erschöpfen, mit der geschichtlichen Erklärung die sprachlich-ideale verbinden, indem wir zu dem geschichtlichen Sinne die im Ausdrucke an sich liegende Bedeutung hinzunehmen. Der Sohn des Menschen ist der Mensch, und zwar vermöge des Artikels als bestimmter Mensch gedacht; und daß nun eben der allgemeine Begriffsausdruck zur Bezeichnung des bestimmten Menschen gebraucht wird, weist darauf hin, daß damit die generische Eigenschaft des Menschen diesem bestimmten Menschen vorzugsweise soll zugeschrieben werden, was auch der Ausdruck „Sohn des Menschen" treffender bezeichnet, als der Ausdruck „Mensch" selbst. Jesus nennt sich also hiedurch mit Nachdruck einen „Menschen". Grotius meinte, es geschehe dieß, um sich als den niedrigen Menschen zu bezeichnen. Andere dagegen, namentlich Herder, nahmen an, es geschehe, um sich als den idealen Menschen darzustellen. Das wenigstens ist gewiß, daß im Begriffe des Menschen eben diese beiden Seiten vereint liegen, die Niedrigkeit und Schwachheit im Verhältniß zu einem Höheren, und die Würde und Erhabenheit in Vergleichung mit einem Niedrigeren. Beides sehen wir auf alttestamentlichem Boden schön ver-

eint, Ps. 8, 5, der so merkwürdig von der Natur und Stellung des Menschen redet, daß diese Darstellung auf neutestamentlichem Boden den Typus bildet für die messianische Persönlichkeit, vgl. Hebr. 2, 6—8, und es ist auffallend, daß man zur Erklärung des Namens Menschensohn gewöhnlich diese Stelle gar nicht, sondern nur die Daniel'sche in Betracht zieht.

Mit Recht sagt Schleiermacher in Beziehung auf den Gebrauch des *υἱος του ἀνθρ.* im Munde des Herrn: Christus hätte sich diesen Namen nicht beilegen können, wenn er sich nicht derselben menschlichen Natur vollkommen theilhaftig gewußt hätte, allein es wäre bedeutungslos gewesen, sich diesen Namen besonders anzueignen, wenn er nicht einen Grund dazu gehabt hätte, welchen Andere nicht anführen konnten, mithin auch die Bedeutung desselben eine prägnante gewesen wäre, die auf einen Unterschied zwischen ihm und anderen Menschen hinweisen sollte.

Was ist das für ein Unterschied? Man sagt: daß er im vorzüglichsten Sinne Mensch war. Und das ist ganz richtig. Aber schon dieser Unterschied deutet noch auf einen andern, darauf, daß Jesus nicht blos Mensch, daß er mehr als Mensch war eben durch die Verbindung des menschlichen Wesens mit einem übermenschlichen, das in ihm Mensch im vorzüglichsten Sinne des Wortes geworden. Darum ist immer Beides in dem Ausdrucke Menschensohn gelegen: daß er nämlich, ungeachtet er eben Menschensohn war, zugleich etwas viel Höheres als Mensch gewesen, und daß er, ob er gleich etwas viel Höheres war, doch eben Mensch war, Mensch in aller menschlichen Niedrigkeit, obgleich der in sich vollkommenste Mensch. In dem Ausdruck Menschensohn liegt Hinweisung auf einen Gegensatz, und das erläutert sich uns, wenn wir uns eben daran erinnern, daß er sich eben so oft auch Gottes Sohn genannt hat.

Dieser so prägnant aufzufassende Begriff des Menschensohnes, wie er sich uns durch die bisherige Erörterung aufgedrungen hat, muß sich uns bewähren, wenn wir auf die einzelnen Stellen eingehen, in welchen wir diese Benennung in seinem Munde finden.

a) Die synoptischen Stellen.

Am entschiedensten tritt hier der gezeigte Gegensatz hervor in Matth. 16, 13—16 (vgl. Marc. 8, Luk. 9); wer sagen die Leute, daß des Menschen Sohn sei? war die Frage des Herrn an seine Jünger, um sie zum klaren Bewußtseyn und Bekenntniß ihrer Anschauung von Jesu Christo im Gegensatze gegen alle andere Meinung von ihm zu führen, und als sie die verschiedenen Volksansichten erwähnt hatten, tritt er mit der Frage auf: ihr aber, wer sagt denn ihr, daß ich sei? und darauf die Antwort: du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, was die Summa alles dessen war, was sie vernommen und erlebt hatten im Umgange mit Jesu.

Und so ist denn hier der *υἱος του ἀνϑρ.* und der *υἱος του ϑεου* als eine und dieselbe Persönlichkeit hervorgehoben, ähnlich V. 27, wo des „Menschen Sohn“ kommen wird in der Herrlichkeit „**seines** Vaters“, mithin der Menschensohn und Gottessohn als Eines erscheint. Denn diese Zusammenstellung zeigt ja, daß „des Menschen Sohn“ Gott zu seinem Vater hat, und zwar in der Weise, daß er die Herrlichkeit Gottes zu eigen hat, und in derselben kommen und sich offenbaren wird. Dieser allgemeine Begriff bestätigt sich im Ganzen auch sehr entschieden durch die übrigen Stellen.

aa) Des Menschen Sohn ist der unter den Menschen als Mensch aufgetretene, in seiner Lebensweise den übrigen Menschen gleichende, Matth. 11, 19. Luk. 7, 34, ja der noch tiefer herabsteigende, das ihm vorher geweissagte schwere Loos des Lebens erfüllende, der auf Erden ohne Eigenthum und Ort der Ruhe ist, Matth. 8, 20. Luk. 9, 58, auf dem Wege schweren Leidens in den Tod geht, in der Sünder Hände übergeben, durch einen Judaskuß verrathen, von den Menschen mißhandelt, gekreuzigt, getödtet wird, vgl. Matth. 20, 18 und die übrigen Seite 121 aufgeführten Stellen.

bb) Er vollzieht hier auf Erden sein Werk, vergibt zwar Sünden, aber eben in der Menschheit, in der irdischen Niedrigkeit, Matth. 9, 6 und Par. Hier ein Herr auch über den Sabbath, Matth. 12, 8 und Par., aber eben in irdisch-niedriger Erscheinung; ein Sämann, der gekommen ist, hier in der Menschheit guten Samen auszustreuen, Matth. 13, 37, zu retten und selig zu machen das Verlorene, Matth. 18, 11. Luk. 19, 10, sich nicht schämend, des Verlorenen sich anzuehmen, dienend den Menschen selbst mit Aufopferung seines Lebens, Matth. 20, 28, Marc. 10, 45, und, weil in dieser Niedrigkeit erscheinend, auch nur bei Wenigen Glauben findend, Luk. 18, 8, Luk. 6, 22. Luk. 9, 26. Marc. 8, 38, ja so leicht den Widerspruch gegen sich erweckend, daß er sogar auch der Gegenstand der Lästerung werden kann, ohne daß ein Mensch sich dadurch unverzeihlich versündigen würde, Matth. 12, 32. Luk. 12, 10.

cc) Er ist es eben daher auch, der trotz dieser Unscheinbarkeit als Menschensohn nicht nur vom Tode am dritten Tage aufersteht Matth. 17, 9 rc. (vgl. S. 121), sondern auch seinen Tag haben wird, an welchem er in Herrlichkeit wiederkommt in sein Reich und zum Gerichte (vgl. die Stellen S. 121), wo er die Menschen vor den Engeln Gottes, ja vor dem Vater anerkennt oder verläugnet Mark. 8, 38, Luk. 9, 26; Luk. 12, 8 f. (Matth. 10, 32), vgl. Luk. 6, 22. 17, 22, eine Zeit, wo er auf dem Throne seiner Herrlichkeit herrscht, Matth. 19, 28.

Und mit diesem Lehrelement des Herrn bei den Synoptikern stimmt die geschichtliche Darstellung überein, welche diese Evangelisten vom

messianischen Leben Jesu geben. Sie stellten ihn dar als den Menschensohn, als den von menschlicher Mutter geborenen (Matthäus und Lukas) (vom Weibe geboren Galat. 4) und das Maaß menschlichen Looses theilend und erfüllend, aber darum doch als den, der zugleich als Sohn Gottes bezeugt ist durch Stimmen Gottes, wie bei seiner Taufe und Verklärung, durch seine Thaten, wie durch sein Selbstzeugniß und durch seine Auferstehung und Erhöhung; womit eben diese Darstellungen des messianischen Lebens Jesu bewiesen werden. Es ist zunächst ein Mensch und ein menschliches Leben, aber in welchem die Herrlichkeit des Sohnes Gottes aus dem Dunkel menschlicher Niedrigkeit durchbricht, und das ist eben der Verlauf seines irdischen Lebens, daß dieses menschengeborene Leben sich als das Leben des Gottessohnes zu erkennen gibt.

b) Die johanneischen Stellen deuten ebenso auf das Ineinander der beiden Gegensätze in der Einheit der Person Jesu. Wir können uns daher wohl aneignen, was Neander im Leben Jesu sagt, doch ohne uns damit zu begnügen: „er nenne sich so als den der Menschheit Angehörenden, der in der menschlichen Natur für dieselbe so Großes gewirkt hat, durch den dieselbe verherrlicht wird, welcher in dem vorzüglichsten, dem der Idee entsprechenden Sinne Mensch ist, der das Urbild der Menschheit verwirklicht,“ wofür er sich außer Matth. 12, 8 auf die johanneischen Stellen Joh. 1, 52. 3, 13. 5, 27. 6, 53, beruft. Uns ist das Wesentliche das Ineinandersein des Menschensohnes und Gottessohnes in der Person Jesu. Wir gehen aus von Joh. 3, 13: Niemand ist aufgestiegen in den Himmel (zunächst in Bezug auf Erkenntniß V. 11), als der vom Himmel herabgekommen, der Menschensohn, der im Himmel ist, als der ursprünglich Uebermenschliche, der Mensch geworden ist, der aber nun auch in diesem irdischen Leben ein himmlisches Seyn hat, darum mit den Engeln in Gemeinschaft steht und ihres Dienstes theilhaftig ist 1, 52, der als dieser vom Himmel auf Erden gekommene auch eine himmlische Erkenntniß besitzt, und von den himmlischen Wahrheiten auf Erden Zeugniß gibt, V. 3, 11, 12, ja als das gotteskräftige den vom Schlangenbiß verwundeten Menschen heilende Zeichen erhöht wird, V. 14, aber dem auch alles Gericht vom Vater übergeben ist, 5, 27. Er ist es, der den Menschen eine das ewige Leben reichende und bewahrende Speise zu geben vermag, als der vom Vater versiegelte, 6, 27, als das vom Himmel gekommene Lebensbrod, V. 32—38, der selbst sein Fleisch und Blut den Menschen zum bleibenden Genuß darreicht, V. 53; aber auch nach dem Ende wieder in den Himmel erhöht werden wird, 6, 62, freilich durch Kreuz und Leiden hindurch, 8, 28. 12, 32. 34, aber eben dadurch auf das Herrlichste verklärt werden muß. Und hiemit stimmt auch wieder die geschichtliche Darstellung überein, wie wir sie vom Leben Jesu bei Johannes finden.

Johannes stellt den, von dem er als dem Messias Zeugniß ablegen will, im Prologe seines Evangeliums dar als das Wort, das im Anfang bei Gott, ja Gott selbst war, und Fleisch wurde. So erscheint er bei diesem Evangelisten von vorneherein als Sohn Gottes, das Göttliche wird vorangestellt; das Zeugniß des Täufers, womit der geschichtliche Bericht vom Leben Jesu beginnt, lautet sogleich, daß er der Sohn Gottes ist kraft der Erscheinung bei der Taufe Jesu, 1, 34 (33). Und dieser Sohn Gottes ist nun derselbe, der Mensch ist, und man sieht durchweg im johanneischen Evangelium auch in der Benennung Menschensohn das Ineinander jener beiden Gegensätze; nur aber mit dem Unterschied, daß, während in der synoptischen Darstellung der Geschichte der Menschensohn voransteht, der dann in seinem messianischen Leben auch als Gottes Sohn bewährt und bezeugt ist, dagegen im johanneischen Evangelium der Gottessohn voransteht, der aber in menschlicher Weise erschienen ist und sein ganzes Leben hindurch, obgleich die Strahlen des Eingeborenen vom Vater in seiner Herrlichkeit durchbrechen, darin beharrt ist. Beide Darstellungen kommen aber in so ferne überein, als sie das messianische Leben als das Leben dessen geben, in welchem das Ineinander des Menschensohnes und Gottessohnes ist.

Im Alten Testament finden wir auch beide Seiten in der messianischen Prophetie angedeutet, sofern der Messias theils als Knecht Gottes, theils als Sohn Gottes bezeichnet wird, beides zunächst im theokratischen Sinne. Der Knecht Gottes ist überhaupt der Gottesverehrer, der Gott dient; daher dann die auserwählte auch zum Mittel der wahren Religion für Andere als Organ Gottes dienende, für diesen Zweck kämpfende und leidende und in diesem Kämpfen und Leiden bewährte, ja versöhnende und zur Herrlichkeit hindurchdringende messianische Persönlichkeit. Im Verhältniß zu anderen Völkern ist Israel der Knecht. Im Verhältniß zu Israel selbst aber ist es ein persönliches, theokratisches Organ, wie Mose, ein Prophet oder theokratischer König, etwa auch der gerechte und treue Ueberrest des Volkes, aber immer so, daß das alles nur die untergeordnete Stufe und unvollkommene Form des Knechtes ist, ebendaher der Einzelne auch immer nur partiell und im untergeordneten Sinne jene Aufgabe hat, während die Kulminirung des Begriffs für die Zukunft geweissagt wird von einem Auserwählten und Gesalbten, daher denn nun diese Benennung vom Alten Testamente herüber auch in das Neue Testament kam, in der Anwendung auf Jesum von Nazareth: *παις θεου*, Matth. 12, 18, mein Knecht, Diener = עבד wie Israel *παις θεου* heißt, Luk. 1, 54, und Christus so genannt wird in Apostelg. 4, 27. 30. 3, 13. 26, und man sieht, wie diese Benennung Knecht eben vom menschlichen Wesen in der messianischen Person ausgeht, ähnlich dem

υἱος του ἀνθρωπου, wenn sie gleich in den Begriff des Gottessohnes zugleich hinüberleitet, so schon mit der vollkommenen Geistessalbung des vollendeten Gottesorgans, Joh. 1, 32 (3, 34. 6, 27); auf diese Weise wird dann aus dem παις oder δουλος der κυριος. Aber das Alte Testament hat auch Bezeichnungen für die charakteristische Stellung des Messias zur Menschheit, die wir noch besonders ins Auge fassen müssen. Hieher gehört die Bezeichnung des Geweissagten als eines Sprosses und einer Frucht der Erde. Jes. 4, 2: Zu der Zeit wird des Herrn Zweig lieblich sein, und die Frucht der Erde bei den Auserwählten Israels. Es ist in Mitten der geistlichen Gemeinde Einer, der des Herrn Zweig ist, und auch der Erde Frucht, des Herrn Zweig = ein Zweig, der dem Herrn angehört, von ihm ins Leben gerufen und ihm geweiht, aber auf der andern Seite Frucht der Erde, aus der Erde, aus der Menschheit, und auf der Erde emporwachsend; das ist nun aber der Messias, sofern er ein Sproß der Menschheit ist, aber freilich auch als Mensch ein Zweig des Herrn; und dieser Begriff ist in einer Succession von Weissagungen festgehalten und ausgebildet worden, namentlich unter der Benennung צמח Jerem. 23, 5. 33, 15, wo nun dieser Zweig und Frucht der Erde schon näher bestimmt wird. Es ist ein Gewächs, ein Sproß innerhalb der davidischen Familie, ein gerechter, sittlich gedeihender und von Gott gesegneter Sproß, Sach. 3, 8. 6, 12: mein Knecht צֶמַח; dieses Gewächs ist jetzt „mein Knecht“, das auserwählte und geweihte Organ des Bundes Gottes und der Ausdruck ist jetzt zum Person-Namen geworden. In dem Begriffe „Sproß des Herrn“ liegt der Gedanke des vom Kleinen anfangenden, durch ein gesundes und gesegnetes Wachsthum zu unbestimmbarer Größe und Fruchtbarkeit fortschreitenden (6, 12). Er selbst wächst, und unter ihm wächst es. Der Rathschluß des Herrn entwickelt sich wie bei Jesaj. 11, 1 auch der נֵצֶר aus dem abgehauenen Stamme Isai's. So also tritt in der Weissagung vom Sproß die messianische Persönlichkeit hervor, sofern sie der Menschheit angehört, aber freilich unter eigenthümlichem Einfluß des Herrn, unter eigenthümlicher Bestimmung für ihn, und in allmälichem vom Kleinsten bis zum Größten fortschreitenden Wachsthum. Liegen hierin die Elemente des Begriffs vom Menschensohn, so tritt uns in Dan. 7 der Menschensohn selbst entgegen, und zwar auch hier in zwei Beziehungen: wie eines Menschen Sohn sah der Seher Einen kommen in den Wolken des Himmels; also eine überirdische Persönlichkeit, denn sie kommt vom Himmel, und es heißt nur: wie eines Menschen Sohn. Auf der andern Seite ist er Menschensohn aber auch im Unterschied von den seinem Reich vorangehenden Weltreichen, die bei Daniel in mannigfaltig zusammengesetzten Thiergestalten dargestellt sind. Hier aber ist der Träger der Herrschaft und zwar der allgemeinen und

ewigen Herrschaft über die Menschen der Menschensohn, menschlich in beidem Sinne, menschliche Niedrigkeit an sich tragend, die menschliche Persönlichkeit an sich tragend im Unterschied von dem ewigen Gott, von dem er die Herrschaft empfängt, auf der andern Seite aber auch das Menschliche an sich tragend als das über alles Niedrige Erhabene. In den Weltreichen ist die Naturmacht und eben daher das fleischliche Leben repräsentirt, in diesem letzteren Reiche, dem Reiche des Himmels, Gottes, kraft seines Trägers das edlere Menschliche. So sehen wir, wie schon in der alttestamentlichen Weissagung diejenige Seite der messianischen Persönlichkeit, welche der Herr in dem Ausdrucke ὁ υἱος του ἀνθρωπου hervorhob, mannigfach angedeutet ist, und zwar so, daß im צמח die menschliche Seite voransteht, im Menschensohne Daniels mehr die übermenschliche.

3. Die zweite aber seltenere Hauptbenennung ist **Gottes Sohn**: ὁ υἱος του θεου oder υἱος θεου, oder (noch häufiger) auch **Sohn** schlechtweg, immer aber mit Beziehung auf Gott den Vater, also = Gottes Sohn, Matth. 11, 27. vgl. Luk. 10, 22. Marc. 13, 32. Matth. 28, 19. Joh. 5, 19—23. 26. 6, 40. vgl. 44. 8, 36. vgl. 38, was ja auch schon darin liegt, daß er Gott öfter πατηρ nennt als θεος. Außer den Aussprüchen, wo der Herr sich den Sohn schlechtweg nennt, aber mit Beziehung auf Gott den Vater, kommt die Bezeichnung „Sohn Gottes" ausdrücklich vor Joh. 3, 16. 17. 18, wo er ὁ υἱος ὁ μονογενης genannt wird, welche Stellen zwar auch von vielen solchen Auslegern, die das Evangelium als ächt und glaubwürdig betrachten, nicht als Worte Jesu, sondern als Zusätze des Evangelisten Johannes angesehen werden (etwa mit Vergleichung der Stelle 1 Joh. 4, 9), aber ohne daß sich dieß erweisen ließe. Vielmehr bei genauerer Betrachtung zeigt sich der ganze Abschnitt Joh. 3, 16—21, als die ganz passende Fortsetzung und Beschließung des mit Nicodemus begonnenen Gesprächs; nur daß der Mann, mit dem der Herr redete, ihn von V. 11 an nicht mehr, wie im ersten Theil der Unterredung, unterbrach, sondern durch den ganzen Gang der Unterredung und die Zurechtweisung, namentlich V. 10, sowie durch die tiefsinnigen Aufschlüsse, die er erhielt, V. 11—15, so gefesselt war, daß er nun einen bereitwilligen Schüler an ihm hatte, der ihn als Meister von Gott gekommen erkannte, (V. 2) vgl. weiter Joh. 5, 23. 9, 35. vgl. 37. 10, 36. 11, 4. vgl. 27. — Auch diese Benennung υἱος θεου nun wird nur vollständig erklärt, wenn die **historische Auffassung** mit der **idealen** verbunden wird. Wie man unter uns lange die erste nur gelten lassen wollte, in der Periode des Rationalismus, um den Begriff so niedrig als möglich zu bestimmen, so wollte man auch zuweilen die zweite nur allein anerkennen, wie Olshausen. Offenbar aber nimmt das Neue Testament Rücksicht auf die **alttestamentliche Grundlage dieses Begriffs**

Gottes Sohn. Das Alte Testament hat einen theokratischen Begriff dieses Ausdrucks. Israel ist der erstgeborene Sohn Gottes, auch der auserwählte unter den Völkern der Erde, eben der, von dem es bei Hosea heißt: aus Egypten habe ich meinen Sohn gerufen, Hos. 11, 1. So sind die einzelnen Genossen dieses Volkes Kinder des Bundes Gottes. Und wie nun der Name des Knechts Jehova's auf Israel überhaupt, und fromme Israeliten geht, dann im eigenthümlichen Sinne auf einzelne vorzügliche Gottesorgane übertragen wird, so sind im eminenten Sinne auch die ausgezeichneten Repräsentanten des Volkes Gottes Söhne Gottes, im Hintergrund aber steht auch hier immer der, in welchem dieser Begriff kulminiren würde, der Gesalbte und theokratische König, der Messias. So finden wir den Sohn Gottes im Alten Testamente im theokratischen Sinne in der Grundlage der Davidischen messianischen Verheißungen und Hoffnungen, 2 Sam. 7, 12—16. bes. Vs. 14. vgl. Ps. 89, 28 (27), und mit dem ganzen Zusammenhang Vs. 20—38, auch Ps. 2, 7, ein Psalm, in welchem die theokratische Königs-Idee weiter ausgebildet ist, und welcher seit alten Zeiten messianisch aufgefaßt wurde, namentlich Vs. 7, den Paulus, Apostelg. 13, 33, für die Auferweckung Christi anführt, vgl. auch Röm. 1, 4. In diesem Begriffe Sohn Gottes lag die eigenthümliche Aehnlichkeit mit Gott und Gemeinschaft mit ihm, eben daher eine eigenthümliche Stellung wie zu Gott so zu Gottes Volk, für welches er der Repräsentant Gottes war, den höchsten theokratischen König, Gott, selbst vertretend, und auf der anderen Seite auch ein Repräsentant des Gottesvolkes, dessen Eigenschaft als Gottes-Sohn eben im theokratischen König kulminirte. Im Uebrigen aber erhielt dieser Begriff seine weitere Ausbildung in den Propheten durch die allmälig sich hier ausbildenden mannigfaltigen Prädikate für den Messias. So ist ersichtlich, wie die angeführte Stelle eine Basis bilden konnte zu einer viel höheren Ausbildung des Begriffes Gottes Sohn.

War dieser Begriff so schon im Alten Testamente aufgestellt, so ist es sehr wahrscheinlich, daß J e s u s, indem er diese Benennung erwählte, auch in der That auf j e n e n B e g r i f f R ü c k s i c h t nahm, und dieß wird um so wahrscheinlicher, wenn wir glaublich machen können, daß dieselbe Benennung auch schon bei den Zeitgenossen des Herrn gebräuchlich gewesen, abgesehen von seiner Ausbildung des Begriffs. Wirklich finden wir sie allerdings in den Umgebungen Jesu, nur frägt sich in jedem einzelnen Falle wieder, in wie weit der Gebrauch unter seinem eigenen Einfluß gestanden. Doch finden wir, was die Jünger betrifft, den Ausdruck schon Joh. 1, 50. bei Nathanael, der doch kaum in Berührung mit Jesus gekommen war (vgl. 42. und 46.). Hier ist er sehr deutlich zunächst im theokratischen Sinne gesprochen, nur daß bereits eine Steigerung des

Begriffs andeutet: mehr als andere Könige von Israel. Matth. 16, 16. finden wir den Ausdruck im Munde des Petrus, und ebenso Joh. 11, 27. der Martha, beides allerdings zu einer Zeit und bei Personen, welche schon einen Einfluß Jesu voraussetzen. Aber die Verbindung der Worte: Du bist Christus, der Sohn Gottes, legt es nahe, daß es die Bezeichnung des Messias als solchen ist, und in sofern liegt auch eine Hinweisung darin, daß der Gebrauch sich hier anschließt an den alttestamentlichen theokratischen Begriff, der die Basis desselben bildet; doch müssen wir auch sagen, es ist im Munde dieser beiden Personen schon das Wiedergeben eines Eindrucks, welchen sie von der Person Jesu hatten, und der sie über den blos theokratischen Begriff hinausgeführt hatte. Beweisender ist die Stelle noch, in welcher der Hohepriester bei dem Verhör, das er mit Jesu über seine Messianität anstellte, von demselben Gebrauch machte, Matth. 26, 63. vgl. Luk. 22, 67—71. Mark. 14, 61. Hier ist anzunehmen, daß der Hohepriester den hergebrachten solennen Begriff vom Messias ausdrücken wollte, und so finden wir den nämlichen Ausdruck im Munde des rohen Volkes, Matth. 27, 40. Außerdem findet er sich im Munde der Dämonen, Matth. 8, 29. und des Satans als Versuchers, Matth. 4, 3. Nun sagt man wohl (z. B. Olshausen), daß in allen diesen Aussprüchen *υἱος του θεου* schon die nähere Bestimmung des Messiasbegriffs enthalte, und zwar so daß in ihm das Wesen des Vaters gegeben sey; die ihn so nannten, haben in ihm entweder den das Wesen des Vaters gebenden Messias erkannt, oder das getadelt, daß er sich in diesem Sinne dafür erklärt habe; seine Jünger geben ihm diesen Namen erst, nachdem ihnen im Umgange mit ihm durch die Offenbarung des Vaters das Wesen des Sohnes aufgegangen sey, während sie ihn als Messias sogleich erkannt haben; die Aussprüche des Hohenpriesters nehmen Bezug auf Jesu eigene Aeußerungen, und die Worte des Dämon seyen in dem Sinne referirt, daß eben die dämonische Kraft Jesum in seinem wahren Wesen erkannt habe. Wenn wir den letzteren eigenthümlichen Fall bei Seite lassen, so haben wir fürs Erste zu beachten, daß in den Worten des versuchenden Satans Matth. 4. jedenfalls bestimmte Rücksicht auf die Himmelsstimme liegt, durch welche Jesus in seiner Taufe als der Sohn Gottes, an welchem der Vater Wohlgefallen habe, ausgezeichnet worden war, 3, 17., so daß von da an der Herr als der vom Himmel bezeugte Sohn Gottes auf Erden wandelte. Und was nun die Aussprüche der Jünger Jesu betrifft, so können wenigstens nicht alle aus näherer Erkenntniß seiner Person abgeleitet werden. Denn Nathanael nennt ihn schon bei der ersten Berührung so. Daß der Hohepriester aber bei Matth. *υἱ. τ. θ.* nicht als Erklärung des *ὁ Χριςος* sage, ist unerweislich, wie vielmehr auch Luk. 22, 70. die Synedristen es als identisch damit geben (vgl. 66). Die Einwendung aber, daß unter

Annahme der Geläufigkeit des Begriffs im nationalen Sinne sich Matth. 16, 16. eine Tautologie ergeben würde, führt nur auf die Bemerkung hin, daß der *υἱος τ. ϑ.* allerdings ein auch in seiner theokratischen Grundbedeutung tieferer, oder der Vertiefung fähiger, und daher zur näheren Bestimmung des Messiasbegriffs geeigneter war. Eben das ist auf der anderen Seite unverkennbar, daß Jesus sich nicht auf den theokratischen Begriff beschränkt, vielmehr sich als dem *υἱ. τ. ϑ.* solche Prädikate beilegt, ein solches Verhältniß zum Vater zuschreibt, daß der Begriff des Gottessohnes, obgleich seine Grundlage historisch die theokratische ist, doch in der That viel höher geworden; in der Lehre Jesu hat sich auch dieser Begriff vollendet. Zwar findet sich in seinem Munde nicht das, was man den physischen Begriff zu nennen pflegt, Luk. 1, 35. (vgl. 3, 38.), wohl aber ein Sinn, der gewöhnlich als der metaphysische bezeichnet wird.

Strauß hat bemerkt: Während bei den Synoptikern der Hohepriester den Begriff des Sohnes Gottes als so zum Messiasbegriff gehörig betrachtet, daß er beide Ausdrücke zusammenstellt, Matth. 26, 63., so fassen die Juden bei Johannes den ersten Begriff als so weit über den letzteren hinausgehend auf, daß sie zwar die Aussprüche Jesu, er sey der Messias, 10, 25., geduldig anhören, sobald er sich aber als Sohn Gottes darzustellen anfängt, Steine aufheben. Jesus aber in seiner Vertheidigung scheine ebenfalls, die theokratische ignorirend, blos von der metaphysischen Bedeutung Notiz zu nehmen. Allein in Wahrheit verhält es sich in letzterer Beziehung anders. Eine Differenz besteht nur insofern, als im Johanneischen Evangelium, wo es der Herr nach den von diesem Evangelisten ausgewählten Geschichten und Reden auch schon vor seinem letzten Passahbesuche mit Jerusalems Bewohnern zu thun hatte, namentlich mit Schriftgelehrten, Gesetzeslehrern, Synedristen und Parteihäuptern, er sich wenig auf ganz populäre Darstellungen beschränkt, und sich zeitig auf den Hauptpunkt einließ, um welchen es ihm zu thun war, eben daher auch in anderer Weise Widerspruch fand, als auf dem synoptischen Gebiete, wo er es mit dem Volke von Galiläa, Peräa und sonst zu thun hatte; dieß erklärt uns nun theils die Differenz seiner eigenen Aussprüche, theils auch die eigenthümliche Polemik, die er da zu erfahren hatte, und dann auch erwiderte. Gibt es unter den eben angedeuteten Umständen auf dem Johanneischen Gebiete mehr Aussprüche, welche sich auf seine Person und sein Werk beziehen, und geht er dabei auch gegenüber von solchen für ihn weniger empfänglichen Subjekten auf ein Zeugniß von dem Höheren, was in seiner Natur lag, ein, so ist natürlich, daß dieß der Gegenstand des Widerspruchs wird, und es ist nicht der Ausdruck Sohn Gottes, sondern die ganze Summe der höheren Prädikate, welche er sich beilegt, als dem, der in einer ganz einzigen Verbindung mit dem Vater steht, was den Widerspruch reizt; so eben in der

Stelle Joh. 10, 34—36. Man hat sich auf diese Stelle auch sonst von rationalistischer Seite aus schon öfter berufen, um darzuthun, daß Jesus sich selbst gegen einen höheren Begriff vom *vi. τ. ϑ.* erklärt habe; es ist dieß so wenig gegründet, als die Bemerkung von Strauß. Der Herr hatte den Juden, die ihn als Gotteslästerer steinigen wollten, weil er sich selbst zu Gott machte, Vs. 33., zu antworten, und hält ihnen nun entgegen (Vs. 34.), daß ihnen das alttestamentliche Gesetz, welches die Strafe der Steinigung auf die Gotteslästerung setzt, kein Recht ertheile, ihn als Gotteslästerer zu betrachten, da das Alte Testament selbst Menschen, an welche das Wort Gottes gerichtet sey (35.), sogar Götter nenne (Vs. 34. 35. vgl. Ps. 82, 6.); mithin es noch viel weniger den für einen Gotteslästerer halten könne, der sich *vi. τ. ϑ.* nenne, als der vom Vater geheiligt und in die Welt gesandt sey, Vs. 36. Hier sagt also Strauß: er ignorire die theokratische Bedeutung des Ausdrucks *υἱος τ. ϑ.* und berufe sich ausschließlich auf den uneigentlichen Gebrauch in jener Stelle, wo zu obrigkeitlichen Personen gesagt werde: ihr seyd Götter. Diese Bemerkung trifft nicht zu. Allerdings nicht auf den Ausdruck *υἱος του ϑεου*, wie er im Alten Testament auf theokratische Organe angewendet wird, beruft sich Jesus, wohl aber auf den theokratischen Gebrauch des Ausdrucks *ϑεος* selbst, und das ist für den Fall, in welchem er zu seiner Vertheidigung argumentirt, mehr. Die Juden gaben ihm Schuld, er mache sich selbst zu Gott; dagegen, nicht blos dagegen, daß er sich Gottes Sohn nenne, hatte er sich zu vertheidigen, und dafür ist diese Wendung viel treffender, als wenn er sich blos auf den theokratischen Gebrauch des Ausdrucks *υἱος του ϑεου* im Alten Testamente berufen hätte. Zugleich deutet er eben damit an, daß er ja nicht einmal je das Prädikat *ϑεος* für sich in Anspruch genommen hat; was er von sich aussage, sey nur der *υἱος του ϑεου*, und dazu sey er berechtigt, als der, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt habe. Und eben damit beruft er sich wieder eigentlich zunächst auf einen theokratischen Sprachgebrauch; er geht auch hier vom theokratischen Begriffe des Gottessohnes aus: *ἡγιασε* (vgl. *ἐσφραγισε* Joh. 6, 27.) deutet auf *ὁ ἁγιος τ. ϑ.*, Joh. 6, 69. Luk. 4, 34. (Luk. 9, 20.), der Heilige Gottes, von Gott geweiht, gesalbt; ähnlich *ὁ ἁγιος παὶς σου* Apg. 4, 27. 30. prägnant *ὁ ἁγιος* Apokal. 3, 7., wie auch *οἱ ἁγιοι ἀνϑρωποι του ϑεου*, die heiligen Männer Gottes die Propheten sind, die vom Geiste Gottes getragen und begeistert gesprochen haben, 2 Petri 1, 21. So sagt er also: er sey der vom Vater Geweihte und in die Welt Gesandte, und nimmt so gewiß nicht blos von dem metaphysischen Begriffe Notiz, sondern hier haben wir eine auf den theokratischen Sprachgebrauch von *υἱος του ϑεου* sich stützende Erklärung, die so gehalten ist, daß sie ins Unendliche gesteigert werden kann,

indem er das Verhältniß des Gesalbtseyns und in die Welt Gesandtseyns näher bestimmt; aber die Grundlage ist nicht der metaphysische Begriff des ewigen Gezeugtseyns von Gott, sondern der theokratische; der Herr will bei seiner Argumentation nur zeigen, die Juden haben kein Recht, das Strafgesetz über Gotteslästerung auf ihn anzuwenden.

Auch die Bemerkung bei Strauß, daß bei Johannes nur von wohlgesinnten Personen der Ausdruck *υἱ. τ. ϑ.* im messianischen Sinne gebraucht, aber von den Gegnern diese Bedeutung ignorirt werde, ist nicht richtig; auch von diesen kann man nicht sagen, daß sie blos die metaphysische Bedeutung im Auge haben, sie treten nur dagegen auf, daß er sich Gott gleich mache, was sie nicht aus jenem Namen, sondern aus den begleitenden Prädikaten schließen.

Im Munde des Herrn geht also der Ausdruck allerdings von dem theokratischen Begriffe aus, aber auch weit über denselben hinaus, wenn er sich mit der Bezeichnung zugleich die seiner Person wesentlichen Prädikate zuschreibt. So schon in den synoptischen Reden, ganz sichtlich wo er sich *υἱος* nennt, Matth. 11, 27., wo er sich als dem Sohn ausschließlich adäquate Erkenntniß des Vaters und dem Vater ausschließlich adäquate Erkenntniß des Sohnes so zuschreibt, daß nur durch eine Offenbarung des Sohnes die Theilnahme Anderer an der richtigen Erkenntniß möglich sey, und wo er sagt: Alles sey ihm übergeben vom Vater, was noch bestimmter Matth. 28, 18. gesagt wird, wo auch in der Taufformel die Taufe auf seinen wie auf des Vaters Namen eingesetzt wird. In diesen beiden Stellen ist schon ganz sichtlich, wie er einen viel höheren als den theokratischen Begriff ausspricht; es ist vielmehr der theokratische und der ideale oder, wie Andere wollen, davidische Begriff mit einander verbunden. Dieß sieht man auch Matth. 22, 45. Nachdem die Schriftgelehrten der verschiedenen Parteien ihm allerlei Fragen vorgelegt hatten in mehr oder minder feindseliger Absicht und er sie alle zurückgeschlagen, so frägt er sie nun seinerseits: was dünkt Euch vom Messias? wessen Sohn ist er? V. 42 ꝛc. Sogleich sind sie bei der Hand mit der Antwort: Davids. Er aber wendet ihnen ein: wie nennt ihn denn David einen Herrn? Ps. 110, 1 ꝛc. Er läugnet nicht den Davids Sohn schlechthin, aber er läugnet, daß damit die Frage, wessen Sohn der Messias sey, erschöpfend beantwortet sey; er nennt sich nicht blos Menschensohn, sondern auch Gottessohn, er ist also nur in dem Sinne auch Davids Sohn, daß er zugleich Gottessohn ist. Damit lenkt er eben das Nachdenken dieser Schriftgelehrten weit über den theokratischen Begriff hinaus; sie konnten ihm nicht antworten; er ist aber sowohl Davids Sohn als Davids Herr, aber eben das, will er ihnen andeuten, wäre das rechte Problem für ihr Nachdenken in jenen Tagen. In diesem Sinne lenkte

er sie darauf hin, daß ihre hergebrachte Vorstellung von der Person des Messias ungenügend sey, wenn man sie mit den Aussprüchen der alttestamentlichen Prophetie vergleiche. Hätten sie sich auf diesen Standpunkt gestellt, so würden sie all' das Hohe, was er von sich aussagt, nicht mehr anstößig finden; wenn sie einmal ahnten, daß sie in Jesu den Messias vor sich haben, der zugleich Davids Herr sey, hätten sie sich ganz und gar anders gegen ihn verhalten müssen, und auch da, wo sie noch nicht klar sahen, doch nicht verwerfen können. Darum regt der Herr jene Frage am Schlusse seiner Lehrthätigkeit an. (Dr. Paulus hat gemeint, die Absicht Jesu sey gewesen, gegen die messianische Deutung jenes Psalms aufzutreten!).

Merkwürdig ist unter den synoptischen Aussprüchen noch ein anderer, obgleich er sich auf theokratischem Boden bewegt, Matth. 21, 37—39. in der Parabel vom Weinberg. Der Weinberg ist die Theokratie, die Pächter sind die Häupter des theokratischen Volkes. Der Herr des Weinbergs sandte von Zeit zu Zeit seine Knechte, Propheten, um die Früchte des Weinbergs für den Herrn in Empfang zu nehmen; die Pächter verweigerten sie, sie wollten sie nur für sich behalten, sie verwalteten den Weinberg in ihrem eigenen Nutzen, leiteten das Volk nur so, daß sie ihren zeitlichen Vortheil davon hätten, und eben diese geistlichen Früchte, welche der Herr beabsichtigte, zu nichte machten. Darauf sandte der Herr seinen Sohn zu ihnen und sprach: sie werden sich vor ihm scheuen; die Weingärtner aber, den Sohn sehend, sprachen bei sich selbst: das ist der Erbe, lasset uns ihn tödten und das Erbe behalten, Vers 38., was sie auch thaten zu ihrem Verderben und so daß der von ihnen verworfene Baustein wunderbarer Weise zum Eckstein des neuen Gebäudes des Reiches Gottes vom Herrn selbst gemacht worden ist. Hier ist er der Erbe, aber auch über den blos theokratischen Begriff des Erben ist hinausgegangen, er ist auf einen Gipfel gesteigert und in einer Fülle genommen, daß man sieht: es ist nicht mehr blos ein quantitativer, sondern auch ein qualitativer Unterschied zwischen Knecht und Sohn.

4. In welcher Art nun aber die Lehre Jesu von seiner Person über das Maß des theokratischen Begriffs vom Gottessohne hinausgehe und welchen Begriff er damit aufstelle, zeigt sich an den Prädikaten und Erklärungen, die er von sich in seinen Reden gibt; dahin gehören allerdings vornehmlich die Lehrreden bei Johannes, aber nicht allein. Wir haben hier zu beachten die Aussprüche Jesu über die Art seines Seyns und seiner Thätigkeit, wobei wir eingedenk bleiben müssen, daß, was er hier sagt, der innerste Ausdruck seines Selbstbewußtseyns, ein unmittelbares Zeugniß von sich selbst ist.

a) Ueber die Art seines Seyns erklärt er zunächst

aa) Joh. 5, 26., daß er die göttliche Lebensfülle in sich habe, zwar mitgetheilt vom Vater, aber doch als ihm eigen, vgl. ebend. V. 42. 6, 53. (1 Joh. 3, 15. 5, 10.) Matth. 13, 21., ein Ausdruck, der zwar das Mitgetheiltseyn nicht ausschließt, aber auch das Eigengewordenseyn bezeichnet, und darum, weil diese göttliche Lebensfülle ihm eigen geworden ist, schreibt er sich zu, daß er in Kraft derselben nach außen wirke, vgl. Joh. 5, 21. belebend, wahres Leben gebend, sowohl geistig als leiblich, den Menschen vom Tode zum ewigen Leben erhebend durch geistliche Belebung und Verklärung des leiblichen Lebens in der künftigen Auferstehung 5, 28. 29. Dieß Leben ist nicht etwas dem eigentlichen Leben des Sohnes Aeußerliches, von seinem Seyn Verschiedenes, sondern eins mit ihm wie die ζωη des Vaters, 5, 26. (vgl. 1 Joh. 5, 20. Joh. 1, 3.) seine Lebenskraft ist, vermöge der er sowohl ist als wirkt. Nun hat zwar auch die Welt ihr Leben von Gott, aber Jesus legt sich diejenige Lebensfülle bei, welche dem Menschen ewiges Leben mitzutheilen vermag und daher die Art des göttlichen Lebens selbst hat, wie es keinem Weltwesen zukommt.

Eben darum weil dieses ihm vom Vater mitgetheilte Leben, in der Fülle mitgetheilt, daß er nun selbst der Welt das Leben geben kann, ein nicht im Weltschöpfungsakte begründetes, sondern auf eigenthümliche Weise ihm mitgetheiltes ist; eben darum schreibt er sich nicht blos ein weltliches und irdisches Seyn zu, sondern seinem irdischen Leben liegt ein himmlisches, göttliches Seyn zu Grunde. Darüber haben wir die unzweideutigsten Aussprüche in seinen Reden, wie namentlich Joh. 3, 13. (6, 46.). Obgleich in das irdische Leben eingetreten und in demselben begriffen, ist er vermöge seines Ursprungs von oben im Himmel, und hat ein Seyn bei Gott und in Gott, welches als ein fortdauerndes durch ὢν im Unterschiede von καταβας deutlich bezeichnet ist, vgl. 8, 58. Dieß fortwährende höhere Seyn, welches seinem irdisch bedingten Leben zu Grunde liegt, bezeichnet der Herr als Eins seyn mit dem Vater, Joh. 10, 30. vgl. 31—33. (17, 22.), „ich und der Vater sind Eins", was die Juden wieder zu einem Versuche der Steinigung reizte, indem sie es als eine Blasphemie betrachten, weil er, ἀνθρωπος ὢν, sich selbst zu Gott mache. Er stellt den Satz auf, um den vorangegangenen zu begründen, daß er den Schafen, welche seine Stimme hören und ihm folgen, das ewige Leben gebe, und zwar so, daß sie auf ewig nicht verloren gehen sollen, so daß Niemand sie aus seiner Hand reißen könne, weil der Vater, der sie ihm gegeben, größer sey als er, er aber Eins sey mit dem Vater, mithin des Vaters allmächtige Kraft auch die seinige sey. Man könnte zwar hiebei zunächst an eine moralische Einheit mit dem Vater denken, indem auch diese hinreiche, ihn zu überzeugen, daß seine Schafe ihm nicht entrissen werden können, weil eben der allmächtige Gott für ihn sey; allein dieß

(vorausgesetzte) moralische Einsseyn mit dem Vater nimmt er so prägnant, daß er (wie wir später sehen werden) sich eben eine absolute moralische Einheit mit ihm und darin sündlosen Willen zuschreibt, und hiedurch wird dieser Begriff der moralischen Einheit bis zu dem einer wesentlichen gesteigert. Ueberdem wenn wir zusammenstellen, daß er sagt: ich gebe ihnen das Leben, sich dann auf die Allmacht des Vaters beruft, und von hier aus zum Beweise des ersteren Satzes erklärt: ich und der Vater sind Eins, so scheint klar, daß hier von einer Einheit der Kraft, der göttlichen Lebensmacht die Rede ist. Auch in Joh. 17. bittet er nicht blos um eine sittliche Einheit der Glaubigen mit ihm, sondern um eine innerlich-wesentliche, und selbst in jenem Falle wäre eben seine Wesens-Einheit mit dem Vater der Grund der darauf gebauten sittlichen Glaubensgemeinschaft. Wie er also Joh. 5. von einer wesentlichen Einheit des Lebens spricht, so können wir auch hier sein Einsseyn mit dem Vater nur so auffassen; welchen Eindruck auch die Juden in dem Zusammenhange bekamen, da er V. 37. 38. von den Werken des Vaters spricht, die er thue, damit sie ihn erkennen und glauben, daß er im Vater und der Vater in ihm sey. So bezeichnet er überhaupt sein höheres Seyn als eine wesentliche Lebenseinheit mit dem Vater, so daß es ein wechselseitiges Ineinanderseyn, ein Seyn seiner im Vater und des Vaters in ihm ist, 10, 38. 14, 10. 11. vgl. 14, 20. 17, 21—23., wobei aber Vater und Sohn unterscheidbar blieben; der Vater geht nicht im Sohn und der Sohn nicht im Vater auf, er ist noch im Vater, es besteht also jeder für sich, aber sein Bestand ist in unzertrennter Einheit mit dem andern; deßhalb sagt auch der Herr, er sey niemals allein, sondern stets der Vater bei ihm, 8, 29. 16, 32. d. h. des Vaters Kraft und Leben, die in ihm und durch ihn wirkt und sich offenbart.

Daher behauptet er auch theils eine **Gemeinschaft des Besitzes zwischen seiner Person und dem Vater**, theils daß in ihm der Vater geschaut werde. Beides ist Folgerung aus dem Bisherigen, aber auch vom Herrn ausgesprochen. Das Erstere, indem er sagt: daß Alles, was der Vater hat, sein ist, und Alles, was sein ist, des Vaters, Joh. 17, 10. vgl. 7. und 16, 15, der Satz, welcher seinem Grundgedanken nach schon enthalten ist in den Aussprüchen des Herrn bei den Synoptikern, daß ihm Alles vom Vater übergeben sey, Matth. 11, 27. 28, 18. vgl. Joh. 13, 3. 3, 35. Der Vater kann ja doch sein Seyn dem Sohne nur so mittheilen, daß er selbst es dadurch nicht verliert, sondern behält, und so führt sich dieß auf denselben Gedanken zurück, von welchem wir ausgegangen sind, daß nämlich der Vater sein ursprüngliches göttliches Leben dem Sohne mitgetheilt und zwar es ihm, in sich selber zu haben, gegeben hat, Joh. 5, 26. und daran schließt sich dann die andere Folgerung, daß **in ihm, dem Sohne, der Vater geschaut werde**, Joh. 14, 7—9.

Auf die überraschende Bitte des Philippus: Herr zeige uns den Vater, sagt der Herr: so lange bin ich bei Euch, und ihr kennet mich nicht; wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen vgl. 8, 19. (55); wenn ihr mich kennetet, würdet ihr auch den Vater kennen. Ist Jesus Eins mit dem Vater, ist nicht nur Er im Vater, sondern auch der Vater in ihm, so folgt nothwendig, daß in ihm auch der Vater geschaut wird; er ist das Ebenbild des Vaters; aber man sieht aus dieser realen Folgerung, welche er selbst zieht, wie real und wesenhaft jene Prämissen von ihm gemeint sind.

bb) Ferner schreibt sich Jesus theils einen **höheren Ursprung** zu, theils eine **bevorstehende hohe Verklärung**. Der höhere **Ursprung** wird mit verschiedenen Formeln bezeichnet.

Ohne zunächst von seiner leiblichen Geburt zu reden, schreibt er sich denselben zu Joh. 8, 23. *ἐκ των ἀνω εἰμι*, von dem, was oben ist, gleichbedeutend mit dem negativen Ausdruck: ich bin nicht von dieser Welt, und als Gegensatz zu *ἐκ των κατω*, welches eben diese Welt ist. Es wird dadurch zwar nicht blos der höhere Ursprung bezeichnet, sondern auch die diesem entsprechende Gesinnung, vgl. 17, 16., aber der Ursprung liegt jedenfalls mit darin, als Grund dieser göttlich gearteten Gesinnung, wie er auf diesen Ursprung hindeutet mit *ὑπαγω* 8, 21. 22. Denn das Hingehen deutet eben zurück auf den Ursprung, von welchem er ausgegangen ist, vgl. 3, 31. Der von oben Kommende ist über Alles; wer von der Erde kommt, ist von der Erde, und redet von der Erde. Diese Auffassung von 8, 23. wird bestätigt durch andere Aussprüche: *ἐκ του θεου ἐξηλθον*, 8, 42. *παρα του πατρος*, 16, 28. vgl. 27. und 17, 8. oder *ἀπο του θεου*, 16, 30. 13, 3. (3, 2.), womit der Herr zum Theil unmittelbar den Ausdruck verbindet, der Vater habe ihn gesandt, *ἀποςελλειν*, Joh. 5, 38. 7, 29. 20, 21. 17, 3 rc. Matth. 10, 40. Luk. 10, 16. *πεμπειν*, Joh. 13, 20. 7, 28. 5, 23. 24 rc. Dasselbe sagt: *ἐληλυθεν ἐν τῳ ὀνοματι του πατρος μου*, 5, 43. (7, 29.) im Auftrag und in der Kraft des Vaters; dann *ὁ καταβας ἐκ τ. οὐρ.* 3, 13. 6, 58. 33. und 50. und diese Ausdrücke sind desto bedeutsamer, da der Herr mit denselben zuweilen die Versicherung verbindet, daß er, wie er vom Vater gesandt sey, so auch wieder zu ihm gehe, Joh. 13, 3. 16, 28. Man hat zwar bekanntlich vom rationalistischen Standpunkte aus diese Stellen, welche eine **Sendung Jesu vom Vater** ausdrücken, in einem niedrigeren Sinne aufgefaßt, so daß darin nur der Begriff eines von der Vorsehung angewiesenen Berufes enthalten wäre, allein dieß kann nur dann möglich erscheinen, wenn man bei den Stellen ganz auf der Oberfläche bleibt, und sie nicht in ihrem Zusammenhang mit den übrigen hohen Prädikaten betrachtet, welche der Herr sich beilegt, wiewohl auch so schon die Aus=

drücke selbst sich in diese niedrige Auffassung nicht fügen wollen. — Einen von Gott angewiesenen Beruf haben alle Menschen, es ist jeder Mensch von Gott gesandt, jeder so von ihm ausgegangen und dazu bestimmt, wieder zu Gott zu kommen. Hätte er also das sagen wollen, so konnte er es nicht als eigenthümlichen Vorzug bezeichnen und darauf Ansprüche gründen, daß man an ihn glauben müsse u. s. f. Es muß also dieß Ausgegangenseyn vom Vater und Gekommenseyn in die Welt durchaus in jenem höheren Sinne genommen werden, und zwar so, daß es zugleich zurückweist auf ein vorausgegangenes, präexistentes Leben des Herrn, das er unabhängig von seinem irdischen Daseyn hatte, mit dem er aber in dieses irdisch bedingte Daseyn hereingetreten ist. Es steht ferner im Zusammenhang mit dem zweiten Momente, daß er sich auch ein bevorstehendes verklärtes Seyn beim Vater zuschreibt, eine bevorstehende Verklärung, die eben dem eigenthümlichen göttlichen Seyn und Wesen in ihm entspricht, Joh. 17, 5. 24. Der Herr verlangt in seinem Gebete die Verklärung beim Vater als etwas in seiner präexistenten Herrlichkeit, V. 5. und in seinem Erlöserberuf, den ihm der Vater gegeben, (V. 2.) gegründetes (V. 24.), dann 16, 28.: wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater; sodann bei den Synoptikern, Matth. 24, 30. 25, 31 ff. 26, 64 rc.: lauter Hinweisungen auf sein himmlisches Wiederkommen, was also einen erhöhten Zustand seiner Person voraussetzt; dann 28, 20. vgl. 18, 20.: die göttliche Gegenwärtigkeit des verklärten Christus unter den Seinigen: wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen. Dieß erhält seine prägnante Bedeutung, wenn man vergleicht, worauf Schneckenburger*) aufmerksam gemacht hat, was auch die Rabbinen sagen: wenn Einer oder Einige das Gesetz betrachten, dann sey die Schechinah nahe, die göttliche Gegenwart bei ihnen. So schreibt sich der Herr also ein seinem irdisch bedingten Leben zu Grunde liegendes göttliches Seyn zu, und demgemäß vindicirt er sich, dem auf Erden erschienenen, einen höheren Ursprung, nicht aus der Erde und der irdischen Menschheit, sondern vom Himmel als vom Vater ausgegangen, und ein bevorstehendes göttlich verklärtes Seyn.

cc) Nachdem wir so auf Jesu Lehre von seinem vorweltlichen Seyn geführt worden sind, haben wir nun die darauf bezüglichen Aussprüche näher zu betrachten. Joh. 17, 5. 24. spricht er von der Herrlichkeit, die er vor der Welt hatte beim Vater als der Gegenstand der absoluten Liebe des Vaters von Ewigkeit, einem Seyn, das im Komplex der Welt nicht mit begriffen ist, darum auch im Weltschöpfungsakt Gottes

---

*) Ueber die Gottheit Christi nach den synoptischen Evangelien, Stud. und Krit. 1829. II.

nicht seine Begründung hat, sondern eine andere Art göttlicher Lebensmittheilung voraussetzt, also eben das Leben, welches ihm der Vater gegeben, um es in ihm selber zu haben, Joh. 5, 26. Dieß müssen wir annehmen, sobald wir jene Präexistenz als ein reales vorweltliches Seyn fassen; dazu aber sind wir berechtigt, ja genöthigt; es gehören hieher noch die anderen Aussprüche des Herrn bei Joh. 6, 62. 8, 58. Nun wollte man zwar in allen diesen Stellen nur eine ideelle Präexistenz, nämlich in der göttlichen Vorherbestimmung annehmen, allein dieß ist schon in den Stellen 17, 5. 24. und 8, 58. nicht ohne Zwang möglich, geht aber gar nicht bei 6, 62. Wenn schon 17, 5. der Ausdruck: Verkläre mich mit der Herrlichkeit, welche ich bei dir hatte, ehe die Welt war, am ehesten an einen realen Besitz göttlicher Herrlichkeit vor dem Seyn der Welt denken läßt, nicht an den idealen derselben in der Vorherbestimmung, dem ewigen Rathschlusse Gottes, so ist V. 24. noch dringender: ich will, daß die, die du mir gegeben hast, selbst auch bei mir seyen, daß sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gabst, weil du mich geliebt hast. Diese Liebe des Vaters auf eine bloße Liebe in der Vorherbestimmung, die sich erst in der Zukunft verwirklichen sollte, zu beziehen, liegt in der That schon sehr ferne. In diesem Sinne ist jeder Christ Gegenstand der göttlichen ewigen Liebe, vgl. Ephes. 1, 4. 2 Tim. 1, 9. So auch 8, 58., wo der Herr, nachdem er gesagt hatte: Abraham, Euer Vater, freute sich, daß er meinen Tag sehen sollte; und er sahe ihn und freute sich, und die Juden ihm einwendeten: „50 Jahre bist du noch nicht alt und hast Abraham gesehen?“ feierlich erklärt: ehe Abraham war, bin ich, ἐγω εἰμι, nicht ἦν, weil sein Seyn ihm nicht ein vergangenes, sondern stets gegenwärtiges ist (wie wir auch schon Joh. 3, 13. hatten: der vom Himmel herabgekommen ist, des Menschensohn, der im Himmel ist, wiefern er ein himmlisches Seyn hat). Diese Antwort hat ihren guten Sinn gegen die Einwendung der Juden, die es als etwas Unsinniges darstellten, als hätte er Abraham oder Abraham ihn gesehen, wenn er V. 58. von einer realen Existenz spricht und so sagt: mein Seyn geht über Abraham hinaus; aber einen sehr geschwächten, wenn es nur heißen soll: ehe Abraham war, bin ich zum Seyn bestimmt gewesen, hatte ich in der Vorherbestimmung Gottes eine Existenz, mit anderen Worten: der Rathschluß, den Messias zu senden, ist älter als Abraham. So haben es wenigstens die Juden nicht verstanden, als sie den Herrn steinigen wollten, als um einer Gotteslästerung willen, 59. Aber noch entscheidender ist 6, 62., wo der Herr auf das Befremden der Juden über seine Aeußerung von der Nothwendigkeit, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, um das Leben in sich zu haben, sagt: das ärgert Euch? Wenn ihr nun des Menschen Sohn aufsteigen sehet, dahin, wo er zuvor war? (d. h. werdet ihr das, was ich damit

sage, nicht auch anstößig finden?) Hier beruft er sich also für das, was er gesagt hatte, und dafür, daß es in Wahrheit nichts Befremdliches sey, auf seinen bevorstehenden Heimgang zum Vater (vgl. 3, 13.) oder, wie er in den Abschiedsreden sagt, darauf, daß er vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen sey, und so daher die Welt verlassen und zum Vater zurückkehren werde. Wie aber das ἀναβαινειν etwas Reales ist, so muß auch das ὁπου ἠν το προτερον offenbar eine Realität seyn.

Die Einwendungen gegen diese Auslegung wollen Nichts besagen, und wenn dieselbe für 6, 62 und sofort für 8, 58 feststeht, so sind wir auch in Kap. 17 zu ihr berechtigt. Man hat hier gesagt, die δοξα in V. 5 sey offenbar identisch mit dem δοξαζειν in V. 1, und dieser Begriff bestimmt durch den entsprechenden der Verherrlichung des Vaters, wonach es sich blos von Verherrlichung durch Verbreitung seiner Lehre handeln könne. Allein gerade der Gedankenfortschritt von V. 1 zu V. 5 zeigt, wie das Verherrlichtwerden des Sohnes ein anderes ist, als das des Vaters; dieß ist Verbreitung der wahren Erkenntniß vom Vater, jenes ist Verherrlichung der Person des Sohnes bei ihm (παρα σεαυτῳ) vergl. V. 1 und 24, wo nun eben der Herr sich darauf beruft, daß er diese Herrlichkeit schon zuvor beim Vater besessen habe; die Vollendung seines Werkes auf Erden durch die Sendung des Paraklet wird abhängig gemacht von seiner Verherrlichung beim Vater 16, 5. 7 ff. 14, aber sie ist erst die Wirkung der letzteren.

Oder man sagte, die δοξα V. 5, sey dieselbe mit der in V. 22 genannten. Allein in V. 22 handelt es sich wohl auch von einer realen Lebens-Mittheilung (17, 3. 6, 47. 11, 26), aber doch nur von einer solchen (vgl. V. 20. 23), welche sich allmälig verwirklicht und noch nicht vollendet ist. Daher konnte er wohl von einer vollendeten Mittheilung der δοξα reden, wenn er die in seiner Gemeinschaft ruhende lebendige Einheit der Glaubigen mitten in der Welt im Auge hatte, zugleich aber auch von dieser Lebensmittheilung als einem zukünftigen Antheile an seiner δοξα V. 24, in welche er völlig wieder eintreten werde. Und dabei bleibt immer das, was er hat und ist, in ihm ursprünglich und wesentlich selbstständig, während es bei den Andern eben das Mitgetheilte, von ihm Empfangene und Abhängige bleibt.

Weiter hat Schleiermacher (Gl. L. II, S. 99) eine Einwendung aus der Vergleichung von Joh. 17, 5 und 5, 19. 20, erhoben: die Aussagen des Herrn seyen nicht so beschaffen, daß sie das Wesen des menschlichen Daseins vernichten, als habe Jesus in seinem zeitlichen Bewußtsein eine Erinnerung gehabt von einem abgesonderten Seyn des Göttlichen in ihm vor seiner Menschwerdung. Die Bitte Jesu wäre unerfüllt geblieben, indem noch nie Jemand davon ein klares Bewußtseyn erlangt habe, noch

erlangen werde. Allein die Stelle 5, 19. 20, welche eine Abhängigkeit der Thätigkeit des Sohnes vom Vater behauptet, ist der Annahme von einer vorweltlichen Persönlichkeit durchaus nicht zuwider, da jene Abhängigkeit auch so bleibt, und ist es um so weniger, je mehr wir das dort genannte Zeigen und Sehen wesenhaft nehmen, wie es genommen werden muß. Die Bitte Jesu 17, 5, aber kann erfüllt sein, auch wenn wir kein klares Bewußtseyn von jener vorweltlichen Klarheit erlangen können, wie denn ja auch die Bitte 17, 24, sich auf die vollendeten Glaubigen bezieht. Es sind aber die dogmatischen Schwierigkeiten, welche Schleiermacher sich so sehr gegen die Auslegung von einer realen Präexistenz sträuben lassen, weil er nicht zwischen Erinnerung und Wissen von seinem abgesonderten Seyn des Göttlichen unterscheidet, und deßwegen in der Erinnerung daran das zeitliche Bewußtseyn vernichtet sieht; wenn wir aber auch keine solche Erinnerung des Menschgewordenen annehmen können, so können wir doch ein Wissen von seinem vorweltlichen Seyn denken, das ihm mitgetheilt ist in seinem Wissen vom Vater, wie er dieß ausschließlich hat (Matth. 11, 27). In dem Wissen vom Vater ist das Wissen von dem ewigen Seyn des Sohnes beim Vater mitgegeben. So stimmt in seinem Selbstzeugnisse über die Art seines Seyns nach den Evangelien Alles wohl zusammen.

b) Dasselbe zeigt sich auch in Aussprüchen des Herrn über seine Thätigkeit, ganz eben so wie in denen über die Art seines Seyns. Es fließt Alles aus dem Einen Grundgedanken, von welchem wir ausgegangen sind. Beide Momente stimmen zusammen: die Art seines Seyns bestimmt die seiner Thätigkeit, und die letztere setzt die erstere voraus, deßwegen können wir auch die zweite Klasse nicht übergehen, obgleich die meisten hieher bezüglichen Aussprüche eigentlich in die Lehre vom Werke Jesu gehören, hier kommen sie aber in Betracht wegen ihrer Beziehung auf die Person des Sohnes.

aa) Der allgemeine Charakter dieser seiner Thätigkeit ist darin ausgesprochen, daß sie eine göttliche ist, theils ihrem Wesen, theils ihrer Wirkung nach, und zwar ohne daß das Menschliche dadurch ausgeschlossen wäre.

α) Das Erstere sehen wir, wenn der Herr sagt, daß, wie der Vater thätig ist, so auch der Sohn thätig sey, was der Vater thut, auch der Sohn ähnlicher Weise thue, so daß er Nichts von sich selbst thue, in der Lostrennung von Gott, und so namentlich Nichts thue blos menschlicher Weise, sondern nur das vom Vater ihm Gezeigte und Gegebene, Joh. 5, 17. 19. 20. Vgl. 21—30. 8, 28. Auch hier kommt wieder dieser Abschnitt wesentlich in Betracht (Joh. 5), der uns schon bei der ersten Klasse so fruchtbar gewesen ist. Der Herr hat am Sabbath geheilt,

und darum wurde er von den Juden verfolgt, 16. Er vertheidigt aber diese Sabbathheilung, indem er zurückweist auf das, was Gott thut. Die Sabbathfeier gründete sich ja überhaupt auf eine Rückbeziehung des Menschen auf das göttliche Vorbild im Schaffen und Ruhen. Auf der einen Seite nun zeigt dieses göttliche Vorbild einen Unterschied. Denn die Erschaffung der Welt, wie sie uns in der mosaischen Urkunde dargestellt ist, in ihrer nächsten Beziehung auf die Erde, ist eine Thätigkeit, welche ganz in gleicher Weise nicht fortdauert, so wie die Schrift sich ausdrückt: Gott ruht, hört auf von diesem Schöpfungswerke, und damit tritt also eine Periode anderer Wirkungsweise ein; und gemäß diesem Unterschiede im göttlichen Vorbilde des Schaffens und Ruhens sollte auch der Mensch einen Unterschied machen. Aber dieser Unterschied ist nur ein relativer; auch die alttestamentliche Sabbathfeier schließt ja nicht jede menschliche Thätigkeit aus, sondern nur die werktägliche, und noch viel weniger schließt die göttliche Ruhe jede Thätigkeit Gottes aus; beide Seiten der Sache gehören zusammen, und auf diese zweite Seite beruft sich der Herr, indem er sagt, V. 17: mein Vater wirkt bis jetzt, und ich wirke auch. Damit waren die Juden wieder nicht zufrieden, weil der Herr Gott in eigenthümlichem Sinne seinen Vater nannte und, wie sie sagten, sich Gott gleich stelle, und nun geht der Herr näher ein auf sein Verhältniß zum Vater, zunächst in Betreff der Thätigkeit, V. 19 ff. Es kann der Sohn für sich Nichts thun, er sehe denn den Vater Etwas thun, denn was jener thut, das thut der Sohn auch in ähnlicher Weise. Der Vater in seiner Liebe zum Sohne zeigt ihm Alles, was er selbst thut, und gibt ihm dasselbe zu thun, V. 20. 22, und nun kommt er auf den Grund von diesem Allem, daß nämlich der Vater dem Sohne gegeben habe, das Leben zu haben in ihm selber. Dieß ist die Oekonomie des ganzen Abschnittes. Die gesammte Thätigkeit des Sohnes ist also eine der Thätigkeit des Vaters ebenbildliche und vom Vater dem Sohne verliehene, aber in der Weise, daß der Sohn nicht blos der Durchgangspunkt der väterlichen Wirksamkeit ist, sondern der Sohn vor Allem die göttliche Lebensfülle in sich hat, und insofern auch von sich aus sich in Thätigkeit setzt; nur ist es eine Thätigkeit in Einheit mit dem Vater und kraft der Lebensmittheilung von ihm an den Sohn, und der Lebenseinheit des Sohnes mit ihm. So sehen wir Beides: die Thätigkeit des Sohnes ist die seinige. Was er redet, sind seine Worte, aber es ist doch des Vaters Lehre, nicht die seinige. Die Werke, die er thut, thut er nicht von sich selbst. Also der Vater redet und handelt in ihm, aber nicht so, daß er das unselbstständige Medium wäre; er ist der freie Träger.

β) Was die Wirkung seiner Thätigkeit anlangt, so sehen wir sie als eine göttliche vom Herrn bezeichnet, sofern sie lebengebend und

sofern sie richtend ist. Der Mensch, das Geschöpf, vermag nicht Leben zu geben und vermag nicht zu richten. Beides sind göttliche Werke, das Hereintreten des göttlichen Lebens, Lichtes, der Kraft und Wahrheit in die Welt, welches diese beiden Wirkungen hat. Denn das hereintretende Leben ist negativ gegen die Welt und Sünde, also die Sünde ausscheidend und die Sünder von dem, was Gott gehört, göttlich rein und heilig ist, und was göttlicher Reinheit und Heiligkeit sich hingibt; Licht und Finsterniß werden geschieden. Andererseits wird das Leben positiv gegeben, was theils geistlich, theils leiblich zu fassen ist, und eine theils geistige, theils leibliche Verklärung der Gläubigen in sich schließt. Beide Seiten sehen wir in Joh. 5, 21—30. Alles Gericht hat der Vater dem Sohne übergeben, 22. 27, und so auch die Macht, lebendig zu machen, wen er will, V. 21. 25. 28. 29. Die positive Thätigkeit ist gar oft bei Johannes erwähnt, oder erörtert: das Leben geben, vgl. 6, 40 ff. Daß aber das Menschliche in dieser Thätigkeit nicht ausgeschlossen ist, erhellt nicht nur daraus, daß der Herr überhaupt sich als Menschen und Menschensohn darstellt, sondern namentlich eben in Kap. 5 sich als den Menschensohn bezeichnet (27), ja ausdrücklich sagt, der Vater habe ihm die Macht gegeben, Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist, und Kap. 6 sich als der vom Himmel Herabgekommene darstellt, der eben als solcher der Welt das Leben gibt und namentlich, sofern er sein Fleisch und Blut darreicht für das Leben der Welt. Die nähere Auslegung hievon gehört in die Lehre von der Erlösung; aber hieher gehört die Beobachtung, daß die charakteristische Thätigkeit des Sohnes, durch welche er so einzig dasteht, eben durch die Vereinigung des Gottes- und Menschensohnes bedingt ist. Dazu ist er vom Himmel herabgekommen, um der Welt das Leben zu geben, und selbst das Gericht vollzieht er eben deßwegen, weil er der Menschensohn geworden ist, und die Worte und Werke, auf welche er sich beruft, sind Worte und Werke des Menschgewordenen. Eben deßwegen konnte er sie in der Welt vollbringen und die lebengebende Kraft darin ihr zuführen, weil er der mitten in sie Hereingetretene ist, welcher ihr sein eigen Fleisch und Blut darreichen konnte.

cc) Sehen wir nun nach dieser allgemeinen Charakteristik seiner Thätigkeit auch auf die verschiedenen Zweige derselben, so redet er theils von einer solchen, die er innerhalb seines irdischen Lebens vollzogen, theils von einer solchen, die er sich erst für die Zeit seiner Verklärung zuschreibt. In der ersteren tritt zunächst hervor die seines Wissens und Lehrens. Wie er oft von seinem Lehren spricht, so geht er von diesem einen

α) Schritt zurück auf sein Wissen und zwar dessen, was er lehrte und, wie er sagte, daß er den Namen des Vaters geoffenbart habe, Joh. 17, 6, und dieß als den Inhalt seiner Lehre bezeichnete, so redet er

auch von seinem Wissen zunächst als von einem Wissen und Kennen des Vaters, und zwar schreibt er sich ausschließlich die Erkenntniß des Vaters zu: Niemand kennt den Vater, als der Sohn, und wem er es will offenbaren, Matth. 11, 27. Luk. 10, 22. Zugleich erklärt er, daß Niemand den Vater je gesehen habe als er, Joh. 6, 46, als der, der vom Vater ist, was mit jener Erklärung bei Matthäus übereinstimmt. Niemand hat die adäquate Erkenntniß des Vaters, als er, das ist das ihm eigene vollkommene Wissen. Wie er aber den Vater kennt, so kennt er auch die Welt, nur ist damit noch nicht eine alle Einzelheiten der zeitlichen Entwicklung umfassende Erkenntniß ausgesprochen. Man sieht zwar wohl, daß in den Evangelien ihm eine eigenthümliche weitreichende Erkenntniß auch in dieser Richtung zugeschrieben wird und Erzählungen in dieser Absicht aufgenommen sind, namentlich auch von Johannes, und zwar ganz besonders in Beziehung auf die eigenthümlich tiefe und durchschauende Erkenntniß, die er von den Menschen hat, mit denen er es zu thun hat; so Joh. 2, 24. 25, er selbst vertraute sich denen nicht an, die erst einen werdenden Glauben an ihn hatten, weil er sie Alle kannte und nicht nöthig hatte, daß Jemand ihm über einen Menschen Zeugniß ablegte. Denn er selbst erkannte, was im Menschen war; womit in das Gespräch mit Nikodemus, wie in ein Beispiel übergeführt wird. Um so merkwürdiger ist, was er Marc. 13, 32 sagt, daß die Zeit und Stunde von seinem künftigen Kommen Niemand kenne, auch nicht die Engel im Himmel, ja nicht des Menschensohn, sondern nur der Vater: das sagt er hier inmitten seines niedrigen Erdenlebens, und sagt es von Zeit und Stunde, also nicht von der Thatsache als solcher, sondern von dem Zeitpunkte, als von Etwas, was die Einzelheiten der zeitlichen Entwicklung betrifft, welche von der freien Bewegung sittlicher Persönlichkeiten als einem Faktor der Geschichte mit abhängt.

β) Gemäß diesem Zeugnisse von dem Wissen Jesu sind auch seine Selbstzeugnisse über seine Lehrthätigkeit. Nichts redet und lehrt er blos von sich selbst, sondern aus der Kraft und dem Willen des Vaters; eine Kraft und ein Wille, welche auch die seinigen sind, Joh. 5, 30. 8, 28. 14, 10. 12, 49. 17, 16—18. 17, 8. Daher man seinen Aussprüchen auch als göttlichen zu glauben habe, 8, 47 (43). 17, 7. 8. 14, 24. 12, 48—50. Insbesondere soll man ihm darum da glauben, wo es sich von über die Grenze der menschlichen Erfahrung weit hinausgehenden Dingen handelt, 6, 46 (62). 3, 13, als dem, der vom Vater sey und den Vater geschaut habe. Wer ihm glaube, glaube daher nicht ihm, sondern dem Vater, 12, 44. 5, 24. 13, 20; wer ihm nicht glaube, verwerfe des Vaters Wort und Ansehen, Luk. 10, 16. Joh. 14, 24, und sey eben damit schon gerichtet, Joh. 12, 48. 49. 5, 38. 42—44. 8, 41 ff., und auf der andern Seite, wer den Willen habe, seines himmlischen Vaters Willen zu thun, der werde auch zu der

Erkenntniß von seiner Lehre kommen, ob sie aus Gott sey oder ob sie eine willkürlich vorgetragene sey, Joh. 7, 17. vgl. 8, 42. — Entsprechend äußert er sich auch über seine

γ) messianischen Thaten, die er im Unterschied von der Lehre (λογος) durch ἐργα bezeichnet, worunter besonders die Wunderthätigkeit befaßt ist; er sagt, es seyen Werke des Vaters, Joh. 10, 37. 38. Wenn ich die Werke meines Vaters nicht thue, so glaubet mir nicht; wenn ich sie aber thue, so sollt ihr, wenn ihr mir auf mein Wort hin nicht glaubt, doch meinen Werken glauben, damit ihr erkennt und glaubt, daß in mir der Vater und ich in ihm sey. An seinen Werken als Werken des Vaters sollen und werden sie erkennen, daß der Vater in ihm und er im Vater sey, also daß eine wechselseitige Lebenseinheit zwischen ihm und dem Vater bestehe, eben weil der Vater durch ihn redet und thut, Joh. 14, 10. 11. 5, 19. 20. Auch an letzterer Stelle sind die Werke genannt, und zwar im Sinne seines messianischen Wirkens, namentlich als das Lebengeben vermöge seiner Sohnschaft und vermöge seines Herabgekommenseyns vom Himmel; er ist das der Welt das Leben gebende Himmelsbrod, der durch sein Wirken Leben gibt, aber eben hiermit ist schon wieder auf seine Person zurückgewiesen. Und ebenso redet der Herr von seinem messianischen Wirken, namentlich seinen Wunderthaten bei den Synoptikern; nicht nur bezeichnet er seine verschiedenen Wunderthaten in Verbindung mit seiner den Armen als den Erlösungsbedürftigen gegebenen Heilsbotschaft als das Kennzeichen, daß er der sey, der da kommen solle, und man keines Andern warten dürfe, und zwar mit Rückbeziehung auf die Prophetie, Matth. 11, 3—5., sondern er erklärt auch ausdrücklich, daß er diese Thaten in der Kraft Gottes vollziehe, Matth. 12, 28.; er sagt dieß zunächst von der dort besprochenen Teufelaustreibung, indem er äußert: wenn ich im Geiste Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes über Euch gekommen, ist schon da, die siegreiche Gotteskraft waltend in Eurer Mitte ist ja dann schon vorhanden, und eben damit das Reich Gottes. Was er hier sagt, sagt er in der Parallele Luk. 11, 20. mit ἐν δακτυλῳ θεου, mit der Kraft, dem Finger Gottes. Seine Thaten sind Wirkungen der göttlichen Kräfte. Diesem Standpunkte entspricht nun auch, was Jesus über

δ) sein sittliches Verhalten äußert; er ist sich nicht nur bewußt, daß ihn Niemand einer Sünde zu zeihen vermag, Joh. 8, 46., sondern auch, daß er allezeit das thue, was dem Vater, der ihn gesandt hat, wohlgefällig sey, und daß ihn deßwegen der Vater nie allein, nie ohne seine lebenskräftige Gegenwart und Gemeinschaft lasse, immer mit ihm sey, Vs. 29.; also ist sein Handeln immer in Uebereinstimmung mit des Vaters Willen, wie es in des Vaters Kraft geschieht. Daher auch dieses Bewußtseyn von der steten, ununterbrochenen Uebereinstimmung mit des

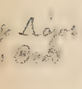
Vaters Willen, und des steten Beifalls des Vaters gegenüber von seinem Handeln, welche hervorgeht aus der Zuversicht, Vs. 46., daß ihn Niemand einer Sünde zeihen kann, und ebenso, 4, 34., aus dem Bewußtseyn, das er ausspricht in den Worten: meine Speise ist, daß ich thue den Willen dessen, der mich gesandt hat und vollende sein Werk; nachdem er eben, als die Jünger aus der samaritanischen Stadt mit Lebensmitteln gekommen waren, geantwortet hatte: ich habe eine Speise zu essen, welche ihr nicht kennt; er habe eine innerliche geistliche Nahrung, und das sey eben das Thun des göttlichen Willens und Vollbringens des ihm vom Vater aufgetragenen Werkes. Sein Handeln als sittliches ist es also, das ihn innerlich nährt, so daß es als das Vollbringen des göttlichen Willens und als das Handeln in der steten Uebereinstimmung mit demselben und mit dem Bewußtseyn des ununterbrochenen göttlichen Wohlgefallens eine vollkommene, innerlich belebende, sein inneres Leben nährende Befriedigung mit sich führt. Nur der einfache Ausdruck für diese innere Befriedigung beim Rückblick auf seinen nun sich abschließenden Lauf auf Erden ist es, was wir im hohenpriesterlichen Gebet gleich am Anfang ausgesprochen finden, namentlich Joh. 17, 4—6. Bei den Synoptikern ist von der größten Bedeutung theils überhaupt in der Darstellung seines ganzen Lebens das überall hervortretende Bewußtseyn der Einheit mit dem göttlichen Willen, und besonders dann der Ausspruch in der Bergrede, Matth. 5, 17—20., daß er gekommen sey, das Gesetz und die Propheten nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen; und wie er das nicht blos vom Lehren, sondern auch vom Thun, von der praktischen Thätigkeit versteht, leuchtet hervor aus Vs. 19.: wer diese Gebote thut und lehrt, wird groß heißen im Himmelreich. Und da er offenbar in dieser Bergrede sich nicht nur als ein Glied des Himmelreichs, sondern als Herr desselben benimmt, um dessentwillen die Genossen desselben auch willig leiden sollen, Vs. 11., so sehen wir, wie er die Aufgabe, Gesetz und Propheten zu erfüllen, die er sich zuschreibt, im vollständigen, absoluten Sinne verstehen muß. Daher ist er auch nicht zufrieden, als der reiche Jüngling, Matth. 19., ihn als guten Meister anredet, vielmehr hält er eben dem, der bei ihm Nichts als einen guten Lehrer sucht, entgegen, Vs. 17.: was nennst Du mich gut? Niemand ist gut, denn der einige Gott. Nicht als tadelte er das Prädikat gut. Er tadelt die Voraussetzung, unter welcher der junge Mann ihm mit so großer Prätension den Titel des guten Meisters gibt, tadelt die Voraussetzung, daß er eben, ihn für einen Menschen nehmend, ihn einen guten Meister im Sinne pharisäischer Gerechtigkeit nennt, und deutet deßwegen auch im Folgenden an, wie der Mensch durch eigene Kraft nicht in das Himmelreich komme, so wenig als ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, daß aber, was bei Menschen unmöglich, bei Gott möglich ist. Wo=

mit eben bestätigt wird, daß er sich selbst aus der ganzen Kategorie derjenigen, welche erst in das Reich Gottes zu kommen haben, sey es als Lehrer, Meister oder Schüler, ausschließt. Daher unsere Stelle nicht den Einwand begründen kann, als hätte er ein anderes Bewußtseyn gehabt, als das der wesentlichen Einheit mit dem göttlichen Willen.

ε) Merkwürdig ist noch unter den Aussprüchen über seine Wirksamkeit auf Erden, daß als ein wesentlicher Theil derselben von ihm sein Tod bezeichnet wird, und zwar wieder mit solchen Momenten, welche wesentlich auf die höhere Stellung seiner ganzen Person deuten. Er setzt denselben in Verbindung mit der Auferstehung: so schon, wenn er überhaupt sein Leiden und Sterben ankündigt, wie bei den Synoptikern und Johannes, weiter aber ausdrücklich, wenn er lehrt, wie Joh. 10, 17. 18., er habe die Macht sein Leben zu lassen und hinzugeben, aber zugleich, wenn er dieß thut, es wieder an sich zu nehmen, (der Tod ist für ihn nicht eine Naturnothwendigkeit; denn einestheils ist er der sündlos Heilige, der wie von der Sünde, so auch vom Tode frei ist, andererseits hat er das göttliche, ewige Leben in sich); und eben darum liebt ihn der Vater, weil er sein Leben läßt; es ist sein Entschluß, der aus seiner freien Liebe zu Gott und den Menschen hervorgeht; sein Tod ist eben darin das Darreichen einer belebenden Geistesspeise, ein Sichhingeben an Gott für die Seinen, auf daß auch sie geheiligt werden in der Wahrheit, Joh. 17, 19., ein Tod zur Vergebung der Sünden, vgl. Matth. 20, 28. Joh. 3, 14. vgl. 15., lauter Stellen, auf welche wir in der Lehre von der Erlösung zu kommen haben, welche aber hier Erwähnung verdienen, weil sie zeigen, wie der hohe Begriff von seiner Persönlichkeit sich auch in den Aussprüchen über seinen Tod herausstellt. Daran schließen sich noch die Aussprüche des Herrn über seine Wirksamkeit in seinem erhöhten, verklärten Leben. Er schreibt sich in diesem Zustande zu, in der Einheit mit dem Vater bei den Gläubigen Wohnung zu machen, Joh. 14, 23. (21.), eine segnende, stete und helfende Gegenwart bei den Seinen, Matth. 28, 20. 18, 20.; schreibt sich weiter zu die Sendung des heiligen Geistes zu Gunsten seiner Gläubigen, die Geistesmittheilung (s. unten), die Erhörung des Gebetes der Seinigen, Joh. 14, 13. 14., die Todtenerweckung Joh. 5, 21. 24 ff. 6, 39. 54., endlich das Gericht Joh. 5, 22. 27. vgl. 30. Matth. 25, 31 ff. vgl. 24, 30. 31. Die Thätigkeit Jesu ist eine das Menschliche durchaus überragende, zwar in Form menschlicher Thätigkeit, aber durchweg aus göttlicher Lebensfülle hervorgehend, und zwar sowohl, sofern er sie sich zuschreibt jetzt in seinem niedrigen Daseyn, als noch mehr sofern er sich dieselbe nach seinem ihm erst bevorstehenden göttlich-verklärten Zustand zuschreibt; insbesondere eine Thätigkeit, welche die Ueberwindung der Sünde in sich schließt, theils sofern sie im Allgemeinen eine richtende, theils sofern sie

eine Leben gebende ist. Je mehr er sich nun dieß zuschreibt, und auf der anderen Seite die Sünde als in der Menschheit allgemein bezeichnet, desto mehr wird er dadurch eben über die Stufe der letzteren erhoben, daß er in den Komplex der Sünde gar nicht verwickelt ist, vielmehr sie schlechthin überwindet, theils sie richtend, theils ihre Vergebung, ihre geistige Auflösung in der Auflösung des Todes als der Sündenfolge herbeiführend. Seine Thätigkeit ist in diesem Gegensatze und dieser Ueberwindung kurz bezeichnet, und charakterisirt eben damit seine Person als die über die Menschheit schlechthin erhabene. Denn sie erklärt sich eben als solche nur aus dem höheren Seyn, das er sich selbst zuschreibt, und welches diesem seinem zeitlichen Leben zu Grunde liegt.

5. Welcher Begriff von Jesu Persönlichkeit, namentlich von ihrer höheren Seite ergibt sich nun aus der bisherigen Darstellung? Er ist als der im irdischen Leben erschienene, in die Welt gekommene, einerseits Mensch, der, wie die Vergleichung seiner Geschichte beweist, das ganze Maaß des menschlichen Geschickes von der Geburt bis zum Grabe erfüllt hat, andererseits göttlichen Wesens, eine in menschlicher Erscheinung zeitlich aufgetretene Persönlichkeit, in welcher die göttliche Lebensfülle wohnte, zwar in der Weise des Sohnes, zwar als mitgetheilt, und darum unterscheidbar von dem mittheilenden göttlichen Wesen, dem Vater, aber persönlich, so daß die mitgetheilte göttliche Lebensfülle in ihm einen eigenen Lebensheerd bildete, und sich von ihm aus weiter mittheilte. Daher er derjenige ist, durch welchen die göttliche auf die Welt und insbesondere die Menschen gerichtete Thätigkeit vermittelt ist, die richtende sowohl als die Leben gebende. Und wie diese göttliche, nach außen gerichtete Thätigkeit durch ihn geht, so ist er auch der Gegenstand der göttlichen Liebe, des göttlichen Wohlgefallens, ja ist dieß abgesehen von seiner zeitlichen Erscheinung in der Welt, auch in seiner Präexistenz.



Aber es frägt sich nun weiter, wie wir eben nach seinen Aussprüchen seine Person vor ihrer Erscheinung zu denken haben. Das Subjekt aller seiner Aussprüche ist der Erschienene; auch wo er sich den Sohn Gottes nennt, geht dieß nur auf die ganze Person des Erschienenen, nie wird die vorweltliche Persönlichkeit Sohn genannt; er nennt die beiden Seiten seines Wesens nie ausdrücklich abgesondert, um ein gewisses Prädikat auf die eine zu beschränken; daher er sich auch in gewissen Aussprüchen hohe, die Verklärung in sich schließende Prädikate beilegt; seine Aussprüche aber von der Präexistenz lassen sich bei Johannes nur so erklären, daß er sich eine vorweltliche Persönlichkeit beilegt, unterscheidbar von der Persönlichkeit des Vaters, Joh. 17, 5. — denn beim Vater hat

er die Herrlichkeit gehabt, und ist Gegenstand seiner Liebe gewesen (24.) — aber in derselben Wesensgleichheit mit demselben, wie nachher der erschienene Christus. Diese vorweltliche Persönlichkeit ist der göttliche Lebensfocus, von welchem aus sich von Anfang an alles göttliche Leben der Welt mittheilt, und von welchem namentlich in der alttestamentlichen Oekonomie eine heilsame Wirksamkeit über die Menschen ausging, Joh. 8, 56—58., und sie trug zugleich die Potenz zur Menschwerdung oder, wie er selbst sagt, Joh. 16, 28. zum Kommen in die Welt in sich.

Dieser Begriff von der realen Präexistenz, wie er sich aus ungezwungener Erklärung seiner Aussprüche ergiebt, ist vollkommen angemessen der Art, wie die Apostel die Lehre des Herrn entwickelt haben, sowohl Johannes als Paulus.

Johannes geht da, wo er nicht geschichtlich die Reden Jesu überliefert, sondern in seinem eigenen Namen lehrt, auch ein auf den noch nicht erschienenen Herrn. Im ersten Brief bezeichnet er ihn als das Leben, welches beim Vater war und uns erschienen ist, und zwar das ewige Leben (1, 2.), das von Anbeginn beim Vater seyende, das aber in der Zeit und den Menschen, zunächst den Aposteln erschienen ist. Rückwärts von dieser Erscheinung ist es das ewige Leben, das bei dem Vater, also von ihm unterscheidbar ist, wodurch der Vater eben Vater ist. Dieß führt auf Joh. 5, 26. zurück. Noch schlagender ist der Begriff ausgeprägt im Prolog des Evangeliums. Der im Fleisch erschienene (14.) Jesus Christus (17.), durch welchen den Menschen Gnade und Wahrheit geworden ist, ist das Wort, das im Uranfang war, bei Gott war, Gott selbst war, und doch andererseits von Gott unterschieden; das Wort, durch das alle Dinge geworden sind, in dem das Leben und Lebensprinzip der Welt und der Menschheit enthalten ist (3. 4.); er ist es, durch welchen alles göttliche Licht und Leben der Welt und der Menschheit zukommt, aber diese göttliche Licht- und Lebensfülle, welche durch ihn ihr vermittelt wird, ist in ihm persönlich, und zwar von Anfang an. Demgemäß ist er es nun, durch welchen schon im Verlauf der alttestamentlichen Oekonomie der Menschheit Licht- und Lebenskräfte zukommen, (Vs. 9. 10.), und durch welchen, als den Fleischgewordenen (Vs. 14.) sich Gott als voll Gnade und Wahrheit kundgibt, er ist daher, wie er selbst sagt, (14, 6.) die Wahrheit und das Leben, Auferstehung und Leben. Daraus erhellt, wie Johannes die referirten Reden des Herrn verstand, nämlich durchaus als eine reale Präexistenz in sich schließend.

Entsprechend ist nun auch die Art, wie Paulus den Begriff von der Person des Sohnes Gottes näher bestimmt hat. Er ist als der Erschienene, σαρξ γενομενος κατα σαρκα, eben darin als Sohn Gottes

definirt in Kraft des πνευμα ἁγιωσυνης das in ihm ist, wie die σαρξ; wie denn der Herr selbst der Geist ist, (2 Kor. 3, 17.); und Christus ist nicht von der Erde, wie der erste Mensch, sondern der Herr vom Himmel, (1 Kor. 15, 47.), in sofern himmlisch, (48.) wesentlich erhaben über den ersten Urmenschen, bestimmt zu einem zweiten Urmenschen, und dieser Herr vom Himmel ist das Ebenbild Gottes, 2 Kor. 4, 4. des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborne, gegenüber von jeglichem Geschöpfe, Kol. 1, 15. Hebr. 1, 2 ff. in dem Sinn, daß in ihm und zu ihm, oder für ihn Alles geschaffen ist, und Alles in ihm seinen Bestand hat, und in ihm, dem Erschienenen, die ganze Fülle der Gottheit wohnt, in leiblicher Ausprägung, (Kol. 2, 9.) und er eben daher auch der Erstgeborene von den Todten ist, (1 Kor. 15, 20.). Diese entwickeltste apostolische Lehre von der Person Jesu ist nichts Anderes, als eben die Entwicklung dessen, was wir in seinen eigenen Aussprüchen haben; namentlich der Begriff des Ebenbildes liegt deutlich genug in den Johanneischen Reden. Diese apostolische Lehrweise erklärt sich uns nur durch die Voraussetzung jener Lehre Jesu selbst. Der Sohn ist also s e i n e m h ö h e r e n W e s e n n a c h dem V a t e r g l e i c h und in E i n h e i t m i t i h m. Darauf führen seine Aussprüche um so mehr, wenn wir sehen, wie er einerseits voll Demuth sich aussprach und handelte, und andererseits gemäß der ganzen heiligen Schrift an der Einheit Gottes festhielt. Hiernach kann aber das höhere Wesen in ihm Nichts als ein dem Vater wesensgleiches seyn, wie dieß die Apostel, welche sich auf diese Lehre näher eingelassen haben, auf das deutlichste aussprechen; so Paulus, der Christum als den Geist schlechthin bezeichnet, als das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, und der in den Glaubigen als das sie belebende, wahrhaft göttliche Princip ist. Christus ist in ihnen, Röm. 8, 10., so gewiß, als Gottes und Christi Geist in ihnen ist. Eben darum haben die Apostel keinen anderen Totaleindruck von dem Umgange mit ihm in ihren Beruf mitgenommen, als eben den, vermöge dessen sie ihn als den Herrn anbeteten, vor ihm die Kniee beugten, ihn anriefen, Röm. 10, 13., vgl. 12. u. 9. In dieser Betrachtung kann uns die Rücksicht auf Stellen nicht irre machen, in welchen Jesus s i c h d e m V a t e r o f f e n b a r u n t e r o r d n e t, schon dadurch, daß er sich den Sohn nennt, und Alles als ihm vom Vater übertragen bezeichnet, ferner indem er zum Vater betet, ja wenn er ausdrücklich sagt: der Vater ist größer als ich, Joh. 14, 28. Denn alles dieß redet der Erschienene, der M e n s c h g e w o r d e n e, der nicht nur Gottes-Sohn, sondern in der Einheit derselben Person Gottes- und Menschen-Sohn war. Aber auch wo er überhaupt eingeht auf das Verhältniß des Sohnes zum Vater, muß er kraft dieses Begriffes selbst nothwendig, indem er sich den Sohn nennt, sein Sohnesleben als ein vom Vater ihm mitgetheiltes darstellen, daher er auch

alle seine Thätigkeit wieder als Thätigkeit des Vaters darstellt. Er ist das Ebenbild des Vaters, wie dieß Paulus bestimmt ausprägt, und mit besonderem Nachdrucke der Hebräerbrief (1, 3.). Aber des Vaters Lebensfülle ist ihm eben ganz mitgetheilt, so daß er sie in sich selber hat, er ist das wesensgleiche Ebenbild, d. h. eben die göttliche Lebensfülle ist in ihm auf Sohnes-Weise; es ist in ihm dieselbe Lebensfülle, wie im Vater, nur ist sie mitgetheilt und wesens-ebenbildlich. Das ist die Anschauung des ganzen Neuen Testaments. Beides ist beisammen, das Mitgetheiltseyn und die Wesenseinheit, das Wesen ist nicht dadurch ein anderes geworden, daß es ein mitgetheiltes ist.

Anmerkung. Von den beiden Begriffen Menschensohn und Gottessohn sind wir ausgegangen. Er ist beides in Einer und derselben Persönlichkeit nach seiner durchgängigen Darstellung bei Johannes und den Synoptikern, und beides gehört so zusammen, daß Eines das Andere zu seiner Voraussetzung hat, Eines das Andere fordert. In dieser Einen Persönlichkeit hat er Fleisch und Blut, eine vollständig menschliche Leiblichkeit, wie sich aus den Stellen, die von seinem Tode und vom heiligen Abendmahl handeln, ergibt, Matth. 26, 26. 28. Marc. 14, 22 f. Luk. 22, 19. 20. Er hat aber auch eine Seele, *ψυχη*, die er in seinem Tode dahin gibt, Matth. 20, 28. Joh. 10, 15. 17. (15, 13.) und von der er auch abgesehen von der Auflösung seines irdischen Lebens redet, Joh. 12, 27., woraus hervorgeht, wie irrig in neuerer Zeit behauptet worden ist, bei Johannes vertrete der *λογος* die Stelle der menschlichen Seele; wenn er *σαρξ* geworden ist, so schließt dieß eben den Begriff der *ψυχη* mit ein, daher das vollständige Geistesleben trichotomisch getheilt wird, 1 Thessal. 5, 23., er schreibt sich ein Herz zu, Matth. 11, 29., als den Mittelpunkt seiner Persönlichkeit, oder seiner Demuth als der Grundgesinnung seines sittlichen Lebens, als einer wahren in diesem Innersten gegründeten Demuth. Sterbend empfiehlt er seinen Geist in die Hände seines Vaters, so ist der Geist in ihm geeint mit Fleisch und Blut, es ist aber diese organische Verbindung wie überall vermittelt durch eine *ψυχη*. Man sieht es aber an seinen Reden von seiner *σαρξ* und *αἱμα*, *σωμα* und *αἱμα* (Joh. 6. Matth. 26.) aus der Einsetzung des Abendmahls selbst, wie bei ihm das *σωμα* vom *πνευμα* aus durch die *ψυχη* als die von aller Sündenbefleckung frei gebliebene, durchleuchtet und mit göttlicher Lebenskraft durchweht ist, und wie dadurch dann von ihm aus nach der ganzen Darstellung der Evangelien die göttlich belebende und heilende Kraft auf Andere überging.

6. Wir haben bisher die Aussprüche Jesu alle zusammengenommen ohne Unterschied der Evangelien, weil sie sich eben alle zusammengefügt haben. Es ergibt sich nun aber die Frage, ob nicht die synop-

tischen Aussprüche in Vergleichung mit den johanneischen als heterogen erscheinen, so sehr, daß sie von denselben abgesondert werden müssen? Das kann keinem Zweifel unterliegen, daß die allermeisten Aussprüche Jesu über seine Person überhaupt und insbesondere die Mehrzahl derer, welche die höchsten Prädikate seiner Person darbieten und mithin die Grundlage für den hohen Begriff derselben bilden, johanneischen Ursprunges sind.

Was uns die Synoptiker von Reden des Herrn überliefern, ist theils nicht ebenso prägnant, theils, was weiter hinaufreicht, dem Umfang nach beschränkter, es sind verhältnißmäßig nur wenige Aussprüche, wenn man sie mit den johanneischen vergleicht; allein es ist doch alles Wesentliche darin theils mitgegeben, theils mitverbürgt, was die reichhaltigeren johanneischen Reden darbieten. Auch bei den Synoptikern spricht Jesus davon, daß er von Gott gesandt sey, Matth. 10, 40. Luk. 9, 48. Marc. 9, 37, und zwar als von einem eigenthümlichen Vorzug seiner Person, weßhalb es nicht möglich ist, nur den niedrigen Sinn dieses Ausdrucks anzuwenden (s. oben). Auch hier sagt er ferner, er thue seine Wunder in der Kraft Gottes, Matth. 12, 28. Luk. 11, 20, er treibe namentlich die Teufel aus, weil er der Stärkere sei, Luk. 11, 22. Matth. 12, 29. Marc. 3, 27, und zum Beweis, daß eben jetzt das Reich Gottes gekommen sey in ihm und mit ihm. Er behauptet, er allein sei es, der die adäquate Gotteserkenntniß besitze und mittheile, Luk. 10, 22, ihm sei Alles vom Vater übergeben, Matth. 11, 27. Luk. 10, 22, alle Gewalt im Himmel und auf Erden, Matth. 28, 18, er sey wirksam gegenwärtig unter den Seinen bis an das Ende der Tage (V. 20), wie die Schechinah (s. oben) 18, 20, er werde seinen Jüngern die ihnen vom Vater verheißene Kraft aus der Höhe senden, Luk. 24, 49. (Apg. 1, 4. 5), daß sie mit dem heiligen Geist getauft werden, wie sich der Täufer, (wie auch im Evangelium Johannis) den erscheinenden Christus als den gedacht hatte, der mit dem heiligen Geist taufe. Ferner erklärt der Herr, er werde seine Jünger im richtigen Moment mit Kraft und Weisheit ausrüsten, um sich zu verantworten, was auf dasselbe zurückführt, indem es eben des Vaters Geist sein werde, der in ihnen und durch sie reden werde, Luk. 21, 14, 15. Matth. 10, 19. 20. Marc. 13, 11. Luk. 12, 11 f., ihm sey das Gericht übertragen über alle Menschen, vgl. Matth. 25, 31. 24, 30 f. und 16, 27. 7, 21—23, er werde erhoben zur Rechten der allmächtigen Gotteskraft im Himmel, Matth. 26, 64, und so wieder kommen, Matth. 24, 29—31. 37. 39, die Engel seyen sein, ihm dienstbar, Matth. 13, 41. vgl. 49. 16, 27. 25, 31, vgl. Ephes. 1, 21. 22). Wie er sich auf Erden als den betrachtet, der Gesetz und Propheten erfülle, und der hier die Sünden vergebe im Namen des Vaters, so daß er auch

die äußeren Sündenfolgen aufzuheben vermöge, Matth. 9, 4—7, und der sein Blut vergieße zur Vergebung der Sünden, Matth. 26, 28, so auch als den, der den Geist mittheilt, das Gericht übt, und in Herrlichkeit, als dem über Alles im Himmel und auf Erden Gewalt gegeben ist, sein Reich vollendet.

Mit Recht erkennt Strauß (I. S. 483) an, daß auch die Synoptiker für Gegenwart und Zukunft Jesu die höchste menschliche Würde zuschreiben, das erhabenste Verhältniß zur Gottheit; allein es ist damit zu wenig gesagt; was er sich vindicirt, übersteigt alles menschliche Maß, er ist auch in den synoptischen Aussprüchen der, der von der Sünde erlöst und der die beiden entschieden göttlichen Wirkungen vollbringt, das Richten und das Erlösen. Wir haben allerdings den wichtigen Unterschied, daß die synoptischen Aussprüche keine Aussage über die Präexistenz darbieten; es ist das aber nicht entscheidend, da sie uns wenigstens solche referiren, in welchen die Wesenseinheit mit Gott unverkennbar enthalten ist. Wir haben eine reiche Auswahl von Aussprüchen bei den Synoptikern über seine Verklärung, wie er sie als eine bevorstehende ankündigt. Diese sind schlechthin nicht niedriger, als was uns der Herr bei Johannes über seine Verklärung sagt. So, wenn wir ausgehen wollen von den Funktionen, die er sich als dem Verklärten zuschreibt. Er ist der Richter aller Welt, aller Völker, so schon in der Bergpredigt, Matth. 7, 21—23, nicht erst in den späteren Parabeln und Reden (16, 27 ꝛc.). Bedenken wir nun, was vom alttestamentlichen Standpunkte im Begriff des Richters liegt, ebenso vom alt- und neutestamentlichen Standpunkt im Begriff des Richters über den sittlichen Werth des Menschen, worin ja ein schlechthin untrügliches Urtheil über das Verborgenste nicht nur des menschlichen Thuns und Lassens nach Außen, sondern auch über den innersten Herzensgrund begriffen ist. Christus kann auf biblischem Standpunkt nicht Richter seyn, ohne wahrhaft göttliche Qualität, ohne Allwissenheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Allmacht auch um das Urtheil zu vollstrecken. Eben daraus ergibt sich dann, wie ernstlich andere Prädikate gemeint sind, welche er auch bei den Synoptikern sich zueignet, daß ihm nicht nur Alles übergeben, sondern alle ἐξουσια im Himmel und auf Erden vom Vater übertragen ist, Matth. 28, 18, vgl. 11, 27. Luk. 10, 22, wie er denn auch zu dem Hohenpriester sagt: ihr werdet von nun an sehen des Menschensohn sitzend zur Rechten der Kraft, d. h. wie es sonst von den Aposteln ausgedrückt wird, zur Rechten Gottes (s. auch Marc. 16, 19). In diesem Ausdrucke ist Ps. 110, 1 auf Christus angewendet, und zwar in seinem Verhältniß zu Gott dem Vater. Und sonach ist ihm eben die volle Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit und zwar als an der göttlichen Thätigkeit und Seligkeit zugeschrieben, mit der Wirkung, daß

alle Feinde seiner Person und Sache, die eben daher auch Feinde Gottes sind, überwunden sein werden, was namentlich Paulus dogmatisch weiter entwickelt hat, 1 Kor. 15. Dieß hat seine Wurzel eben hier, in dem Ausspruche des Herrn Matth. 26, 64. Aber nicht nur von seiner künftigen Verklärung, vom Stande seiner Erhöhung gelten solche Prädikate; schon vor seiner Erhöhung sprach er das Wort Matth. 28, 18, ja selbst während seiner Niedrigkeit sprach er Matth. 11, 27, vgl. Luk. 10, 22, wovon dann eine Anwendung gemacht wird auf seine Erkenntniß (eben Matth. 11, 27). Dieß ist nun eben einer der intensivsten Aussprüche Jesu über seine Person; wohl handelt er hier blos von seiner Erkenntniß, aber was von ihr gilt, das gilt auch von der Fähigkeit und Thätigkeit seiner Person überhaupt, von seinem Leben und seiner Persönlichkeit; denn seine Erkenntniß kann keine andere seyn, als eine seiner Persönlichkeit angemessene; nun aber setzt er die Einheit der Erkenntniß zwischen sich und dem Vater, und sagt namentlich: daß Niemand den Vater kenne als er, und Niemand ihn als der Vater; also steht er in diesem Verhältniß der Einheit zum Vater, vermöge dessen eben eine Einheit der Erkenntniß zwischen Beiden stattfindet, und so finden wir noch Stellen, welche man sonst in der Lehre von der Person Christi eigentlich nicht in Anschlag bringt, und die doch im Grunde Nichts sind als praktische Folgerungen aus diesem Satze; es sind die praktischen Stellen, wonach er sich selbst wie Gott zum höchsten Zwecke der Menschheit macht, wenn er sagt, daß man um seinetwillen leiden solle, Matth. 5, 11, oder Matth. 10, 37: wer Vater und Mutter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht werth. Und so kann es uns nicht befremden, wenn der Herr in einer Stelle sich als den Sohn mit dem Vater und Geist zusammenstellt, um zu erklären, daß die Apostel taufen sollen auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes, Matth. 28, 19; gleichsam als wäre es Ein ὄνομα, um so weniger, wenn wir daran denken, daß er eben bei den Synoptikern von sich sagt, daß er den Seinen den Geist, die vom Vater verheißene Kraft aus der Höhe mittheilen, Kraft und Weisheit zum Reden geben werde: so werden sie mit dem heiligen Geist getauft werden. So ist es nun natürlich, daß sie nicht nur auf den Vater und den Geist taufen sollen, sondern auch den Sohn, der mit dem Vater den Geist sendet. Alle diese Aussprüche und Prädikate des Selbstzeugnisses aber zeigen, wie nichtig die Ansicht ist, Jesus erscheine innerhalb des synoptischen Kreises blos als ein mit dem göttlichen Geiste ausgerüsteter Mensch. Eine eigenthümliche Uebereinstimmung zwischen den Synoptikern und Johannes ergibt sich auch aus der Vergleichung des Gerichtes vor dem Synedrium und der Feindseligkeiten, welche ihm nach Joh. 10 begegnen. Hier wollen ihn die Juden steinigen, nicht weil er sich für den Messias, son=

dern weil er sich als Eins mit dem Vater erklärt; dort ist doch der Grund seiner Verurtheilung auch nicht blos, daß er der Messias, sondern daß er dieß in einem so hohen den Juden ungewöhnlichen Sinn zu sein behauptet; das scheint dem Hohepriester eine Gotteslästerung einzuschließen. So wenig derogiren also die synoptischen Aussprüche der Person Jesu, daß sie vielmehr auf nichts Geringeres führen als die Lebens-, Wissens- und Kraft-Einheit, die er mit dem Vater hat, als der, der zugleich Mensch geworden ist; nur das bringen noch die johanneischen Aussprüche von der Präexistenz dazu, daß sich das Bild vervollständigt durch den Blick rückwärts auf den noch nicht Erschienenen, der aber vor Grundlegung der Welt war, unterschieden vom Vater und doch Eins mit ihm.

Aber diese reichhaltige, tiefe Lehre hat auch schon ihre Anknüpfung im Alten Testamente. Das ganze Alte Testament hat in Beziehung auf den Messias als Gottes-Sohn gewisse Aussprüche, welche weiter führen und leiten konnten schon in der alten Zeit, als nur zu einem historisch-theokratischen Begriff des messianischen Königs, und dieß bestätigt und erklärt, wie die ganze apostolische Anschauung so leicht übereinstimmend das Selbstzeugniß Jesu über sein höheres Wesen aufnehmen und dieß so Gemeingut der evangelischen Berichte werden konnte. In der Kürze können wir uns hier auf diese Lehre berufen.

Schon bei Jesajas finden wir nicht nur in Kap. 11 in der Art und Weise, wie dem geweissagten Messias der Geist zugeschrieben wird, einen weitführenden Wink. V. 1. 2: der Geist des Herrn ruht auf ihm, und dann wird er ihm als siebenfaches Prädikat zugewiesen, wie es scheint absichtlich, um anzudeuten, daß der Geist des Herrn in seiner ganzen Fülle auf diesem Messias ruht. Das bildet einen Uebergang von Stellen, die bei der gewöhnlichen theokratischen Anschauungsweise stehen bleiben, zu einer höheren Anschauung. Jene glorreichen Namen, die dem Messias ertheilt werden, Jes. 9, 5. 6: Wunderrath, Gottesheld, Vater der Ewigkeit, Friedefürst, führen genau genommen über das Maß des Menschlichen hinaus, wenn man es auch nur so nimmt: ein Wunder von einem Rath, ein Gott von einem Helden. Am prägnantesten würde es sein bei der Uebersetzung: starker Gott, Heldgott, אֵל גִּבּוֹר. Abgeschwächt ist es schon bei der angeführten Uebersetzung: Gottesheld, ein Gott von einem Helden, wobei wir auf die weitere Bedeutung des göttlichen Namens im Alten Testamente zurückkommen könnten, in welcher dieser manchmal den obrigkeitlichen Personen beigelegt wird, wie sich Jesus darauf beruft Joh. 10, 34, 35. Ps. 82, 6 (s. oben). Aber wie das Wunder und der Gottesname schon über das menschliche Maß hinausführen, so auch wieder der Name Vater der Ewigkeit, wenn es auch zunächst nur bedeutet, daß er Vater des Volkes auf ewige Zeiten ist. Und es erinnert dieß daran, wie der

Knecht Gottes, nachdem er sein Leben als Schuldopfer dargebracht, nun eine unaussprechliche Lebensdauer hat. Dieß also sind die Grenzmarken, wo die theokratische Anschauung der messianischen Person an eine höhere angrenzt. Aber etwas mehr ragt in dieselbe schon herein Mich. 5, 1, wo von dem, der aus Bethlehem Ephrata hervorgehen soll, als der über das Volk Gottes Herr sey, gesagt ist, seine Ausgänge seyen von Anfang und von Ewigkeit. Man kann dieß nicht von seinem alten Stamme deuten, da dieß nichts ihm Besonderes ist; auch mit dem Gedanken, daß seine Ausgänge von alter Zeit her geweissagt seyen, kann sich die theologische Auslegung nicht begnügen; es bleibt immer noch die Frage, ob damit nicht ein göttlich-ewiger Ursprung bezeichnet ist, oder dieß: daß er derselbe ist, der sich von den ältesten Tagen der Menschengeschichte an auch geoffenbart hat in ihr durch die göttliche Heilsökonomie. Wir stellen dieß nur als ein Fragezeichen auf; das ist eben das Eigenthümliche des Alten Testaments, daß es wie überhaupt, so namentlich in einzelnen Aussprüchen über einzelne Begebenheiten, so ahnungsreich ist in prophetischer Weise, ohne daß man die Sache auf das Evidenteste hinstellen kann. Das ist der Charakter der Prophetie, die eben erst in ihrer Erfüllung evident wird. Aber was wollen wir gegen jene Auslegung sagen, wenn wir auf Mal. 3, 1 blicken? wo zunächst von der Sendung des vorbereitenden Boten die Rede und dann gesagt ist: plötzlich werde zu seinem Tempel der Herr kommen, der Engel des Bundes, dessen sie begehren — ein ahnungsreicher Prophetenspruch, der durch die niederste Bedeutung, welche die Worte haben können, bei Weitem nicht erschöpft ist. Welches Herrn Tempel ist der Jehova-Tempel gewesen? Hat er wohl je als Tempel eines Engels gegolten? In welche Tiefe ließ dieser Prophetenspruch die Glaubigen hineinsehen! Ist aber der Messias der Herr, der zu seinem Tempel kommt, so sieht man wohl, inwiefern er Wunderrath, Gottesheld, Vater der Ewigkeit ist, wie der Geist Gottes in seiner siebenfachen Offenbarung auf ihm ruht, wie seine Ausgänge nach Micha von Uranfang gewesen sind, wenn man es auch dahin auslegen will, daß er von Anfang der Menschengeschichte an ausgegangen ist in die Menschheit, sich in dieser wirksam zu erzeigen. Mit Einem Worte freilich hätten wir das Höchste, wenn die ältere Erklärung von Jerem. 23, 6. 33, 16, als stringent angesehen werden dürfte: sein Name wird seyn Jehova, der unsere Gerechtigkeit ist, d. h. er ist Jehovah, der uns als Gerechte behandelt, beglückt, beseligt u. s. f. Aber schon die Vertauschung mit der Gottesstadt in der zweiten Stelle muß Bedenken erregen, sodann ist in der ersten nicht evident, ob der Name auf den Messias oder auf Israel geht. Jedenfalls kann es heißen: Jehova ist unsere Gerechtigkeit. Mag es nun dann direkt auf den Messias oder auf Israel gehen, so ist damit gesagt, daß in dem Messias und durch ihn Jehovah unsere Gerechtigkeit; was er selbst sey, ist damit nicht gesagt, nur die von ihm

ausgehende Wirkung, daß in ihm und durch ihn Gott uns zu Gerechten macht, uns so behandelt und im vollen Maße segnet u. s. f. Aber das ist das Bedeutsame in dieser und einer Menge ähnlicher Stellen, daß sie zeigen, wie der Messias im Alten Testamente als das göttliche Organ über alle geschildert wird, daß in ihm und durch ihn eben der Bundesgott Jehovah sich offenbart und für das Volk wirkt, so daß man zum mindesten sieht: er muß ein Organ seyn, welches die Wirksamkeit Gottes in sich schlechthin nicht hemmt, oder gar trübt und verdunkelt, sondern ein vollkommen klares Organ Jehovahs. Und das ist der Begriff vom Messias, der jener neutestamentlichen Anschauung zu Grunde liegt, in welcher er gleichen Wesens mit Gott ist, Lebens- und Wesens-Einheit mit ihm hat und sein vollkommentliches Ebenbild ist. Jener allgemeine Begriff ist im Neuen Testamente ein bestimmter und in seiner ganzen Fülle ausgeprägter geworden.

Die Anschauung, welche der synoptischen Auswahl der Aussprüche Jesu zu Grund liegt, konnte zu ihrem Resultat, auch ohne daß sie die bestimmte Lehre von der Präexistenz in sich aufnahm, somit ganz einfach durch die alttestamentliche Anknüpfung kommen. Im Messias erscheint Gott selbst, er ist in soferne der κυριος, so stellen sie ihn dann auch geschichtlich dar, namentlich Matthäus und Lucas. Sie beginnen mit der übernatürlichen Empfängniß. Nicht von Menschen geht das persönliche Leben Jesu von Nazareth aus, nicht in der Weise, wie das Leben aller übrigen Menschen, durch die allmächtig belebende Gotteskraft wird ein neuer Lebensanfang gesetzt. Das Heilige, das aus dieser Mutter geboren wird, wird deßhalb nach Luk. 1, 35 Gottes Sohn genannt werden, und dieser so in die Menschenwelt hereingetretene Jesus von Nazareth wächst auf, zunehmend wie an Alter so an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen, und wird bei seiner Taufe, der er sich zunächst wie jeder andere an die Nähe des messianischen Reiches glaubende Israelite unterzogen hat, durch die göttliche Stimme als der Sohn Gottes bezeichnet, an dem der Vater Wohlgefallen hat, und zugleich mit der ganzen göttlichen Geistesfülle ausgerüstet, wie das letzte auch bei Johannes, der ja einen ganz andern Ausgangspunkt in seinem Evangelium hat, doch als wesentlich mit berichtet ist (1, 33). Von unten gehen die Synoptiker aus wie von oben Johannes, aber der so als Messias Bezeugte offenbart nun mitten in seiner menschlichen Niedrigkeit seine göttliche Begabung und Herrlichkeit in seinen Reden und Thaten, in seiner ganzen Persönlichkeit, als ein Prophet mächtig von That und Wort vor Gott und allem Volk, wie seine Apostel in der Zeit seiner Erniedrigung zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung bezeugten: er hat einen Höhepunkt seines Selbstzeugnisses Matth. 11, wie Joh. 17; in Folge seiner Auferstehung bewährt er sich als den, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist und der bei den Seinen bis ans Ende bleiben will, und

sendet sie nun aus, alle Völker zu taufen. Sein Leben auf Erden ist eine in der Niedrigkeit erfolgte Erscheinung des Herrn vom Himmel, bis er durch Leiden, Tod und Auferstehung hindurch sich den Seinen geoffenbart hat und erkannt ist als dieser mit dem Vater wesensgleiche Sohn. Aehnlich ist das Ende bei Lucas, wo mit der Himmelfahrt geschlossen wird, wie bei Johannes der Schluß- und Höhepunkt seines Lebens ist, daß er von dem unglaubigsten seiner Jünger als sein Herr und Gott anerkannt wird, Joh. 20, 28, der hiebei nur darauf hingewiesen wird, daß er später, als er sollte, zu dieser Erkenntniß durchgedrungen ist.

3. Die Verklärung des Vaters im Sohne.

§. 23.

In diesem Sohn ist der Vater verklärt, sofern derselbe der dem Vater wesensgleiche Offenbarer des Vaters und Mittheiler des göttlichen Lebens an die Welt ist.

Dieser Satz ist nur eine Folgerung aus dem Vorigen und verdient nur wegen seiner Wichtigkeit für den Gottesbegriff und die Lehre Jesu überhaupt eine eigene Stelle. Christus hat ihn selbst ausgesprochen, zunächst bei Johannes; aber die darin liegende Lehre ist auch in synoptischen Aussprüchen mitbezeugt. Wie in den Aussprüchen Jesu bei Johannes namentlich eine Wesenseinheit und Gleichheit zwischen Vater und Sohn ausgesprochen wird, so auch eine Verklärung des Einen durch den Andern, so 17, 1. 5. 13, 31 f. In dem Augenblicke, als bei dem letzten Abendmahl der von Jesus deutlich erkannte und den Mitjüngern bezeichnete Verräther die Gesellschaft, in der er ein ungebührlicher Genosse war, verlassen hat, da spricht der Herr: *νυν ἐδοξασθη* rc.: jetzt ist des Menschen Sohn verklärt und Gott ist verklärt in ihm, und setzt hinzu: ist Gott in ihm verklärt, so wird Gott ihn auch in sich verklären und wird ihn bald verklären. Es ist also gesprochen

1) von einer Verklärung des Sohnes, die durch sein Leiden erfolgen wird und die er im Blick auf den nun seinem selbsterwählten verruchten Ziele entgegeneilenden Verräther als eine bereits vollendete Thatsache vorausnimmt. Die letzte entscheidende Wendung ist bereits im Gange, sie wird unaufhaltsam sich vollziehen und des Menschen Sohn dadurch verklärt werden, nämlich so, daß ihn Gott verklärt; er wird verklärt, weil es seine größte sittliche Thätigkeit ist, welche theils an sich selbst verherrlicht, theils durch ihre Wirkung auf die ganze Menschheit, und daran schließt sich dann die weitere Verklärung des Sohnes, nämlich die im

Himmel, indem der Vater ihn in der Einheit mit sich verklärt, ihn in die Herrlichkeit aufnimmt, 17, 1. 5.

2) von einer Verklärung des Vaters im Sohne. Gott ist verherrlicht ἐν αὐτῷ, nicht blos durch den Sohn, sondern in ihm, in seiner Person; in dieser ist der Vater verherrlicht indem er die göttliche Lebensfülle an den Sohn mitgetheilt hat, daß diese in demselben erkannt, der Vater in ihm geschaut wird; nicht blos durch ihn oder durch seine Lehre den Menschen geoffenbart wird, 12, 45. 8, 19. 14, 9., sondern in ihm: so ist er das vollkommenste Organ des Vaters. Wie auch in Kap. 17, 1—6. dieses Beides gesagt ist; einmal daß der Sohn den Vater verklärt hat durch Vollendung des ihm auf Erden übertragenen Werkes, das die Mittheilung des ewigen Lebens an die zuvor fleischliche Menschheit zum Ziele hat, (4. vgl. 2.) namentlich durch Offenbarung des Namens Gottes an die Menschen, die der Vater zum Sohne hingezogen und ihm geschenkt hat (6.), aber eben weil der Sohn den Vater verklärt hat, so geht nun die Bitte des Sohnes dahin, daß der Vater nun den Sohn auch verkläre, (Vs. 1.) damit hinwiederum diese Verklärung des Sohnes zur vollendeten Verklärung des Vaters ausschlage (vgl. Vs. 26.). Also Alles, was in der Person des Vaters ist, und in ihr und durch sie geschieht, vermöge seiner Lebenseinheit mit dem Vater, das zielt auf die Verherrlichung des Vaters, auf seine Offenbarung an die Welt, und auf die Beförderung seiner Ehre in der Welt. Wenn der Herr diese Folgerung aus seiner Lehre vom Vater und Sohn unmittelbar nur bei Johannes ausspricht, so ist dieser Ausspruch doch bei den Synoptikern mitbezeugt, insbesondere durch Matth. 11, 27. Luk. 10, 22 (vgl. Joh. 6, 46.). Hat der Sohn allein die vollkommene Erkenntniß des Vaters, und es in seiner Macht, sie mitzutheilen, wem er will, (wie denn umgekehrt auch nur der Vater die richtige Erkenntniß vom Sohne giebt, Matth. 16, 16.) so ist der Vater in dem Sohne, in welchem er allein geoffenbart ist, auch verherrlicht; denn die Offenbarung seiner selbst als dessen, der in Wahrheit der Vater Jesu Christi ist, als eine wirkliche Offenbarung, welche zugleich eine lebendige Erkenntniß mittheilt, an die, welche dann nicht mehr fleischlich, sondern geistlich sind, wie sie Christo angehören, (Joh. 17, 6.) — eine solche Offenbarung ist zugleich Verherrlichung des Vaters, sie offenbart ihn in seiner ganzen Vollkommenheit, und so, daß er dann von den Empfängern auch verehrt und verherrlicht wird. So dient eben diese Stelle auch hier dazu, ein Zeugniß abzulegen für die Glaubwürdigkeit der Johanneischen Aussprüche Christi. Es ist dieß aber von großer Wichtigkeit für den Gottesbegriff Jesu, daß Gott eben der im Sohn geoffenbarte und verklärte, daß er an sich der sich lebendig und lebenskräftig offenbarende ist. Und zwar ist die Offenbarung des Vaters im Sohn nicht beendigt

mit dem Schlusse der irdischen Erscheinung Christi, vielmehr hat er scheidend sein Werk als ein fortgehendes bezeichnet, Joh. 17, 26.: ich habe ihnen Deinen Namen kund gethan, und werde ihn kund thun, und blickt dabei allerdings zunächst auf seine Jünger, zugleich aber weiterhin auch auf die, welche durch ihr Wort an ihn gläubig wurden (20.). In beiden Evangelien-Gruppen weist er auf sein Wiederkommen hin, womit er eine Vollendung seines Werkes in der Zukunft in Aussicht stellt. Sein Wiederkommen geschieht aber noch näher in anderer Art, durch die Sendung seines Geistes und die damit zusammenhängende Einwohnung seiner und des Vaters in den Gläubigen, Joh. 14, 23. 26. Der Geist sollte ihn nach seinem Scheiden aus der Sichtbarkeit, als sein Stellvertreter, verklären, (Joh. 16, 14.) und wie alle Verklärung des Sohnes wieder zur Verklärung des Vaters ausschlägt, so auch hier. Er weist daher auf das Bestimmteste darauf hin, daß, indem er der Offenbarer und Verherrlicher des Vaters ist, dieß ein fortgehendes und erst in der Zukunft zur Vollendung kommendes Werk sey, namentlich erst durch den Geist vollendet, den er den Seinen verheißen (s. unt.). So tritt hier abermals der charakteristische Begriff Gottes als Vater und Geist hervor. Vater ist er, indem er ein ihm verwandtes Leben außer sich setzt, und dadurch sich offenbart und verherrlicht; Geist, indem er das vollkommenste Leben ist, und doch als solches nicht in sich selbst verharrt, sondern sich wesentlich mittheilt. Dieß ist nun näher bestimmt durch den Begriff des Sohnes. Darum hat Johannes so bestimmt ausgesprochen: Gott ist die Liebe, weil er ihn vor Augen hatte, als den aus sich herausgehenden und Lebensgemeinschaft stiftenden, zunächst als die absolute Liebe des Vaters zum Sohne, Joh. 17, 24. 26., und dann die abgeleitete, die Liebe zu der Welt als der durch den Sohn zu rettenden und beseligenden, 3, 16., und eben daher an den Sohn glaubenden, vgl. Joh. 3, 16. und 15., 17, 26.; aber eben deßwegen ist nun die Lehre noch nicht erschöpft, der Sohn selbst redet von seiner Verklärung durch den Geist, und muß, wenn er die Verklärung des Vaters in ihm lehrt, auch noch die Lehre vom heiligen Geiste beifügen.

4. Der Geist.

§. 24.

Die Lehre Jesu von der Verklärung des Vaters im Sohne ergänzt sich durch seine Lehre vom heiligen Geist, welche, wenn sie auch in gewisser Beziehung weniger entwickelt ist, als die vom Sohne, doch die alttestamentliche Lehre vom Geiste Gottes dadurch wesentlich vollendet hat, daß sie den heiligen Geist als den vom verklärten

Sohne ausgehenden Geist bezeichnet, dessen eigenthümliche Wirksamkeit in der Wiedergeburt des Menschen als die Versetzung in die Lebensgemeinschaft Christi sich beurkundet und erst nach der Verklärung Christi eintreten konnte.

1. Daß schon das Alte Testament eine Lehre vom Geiste Gottes enthält, darauf mußte schon in der Lehre vom Vater hingewiesen werden. Er wird רוח אלהים, רוח יהוה genannt, in zwei Stellen auch Geist des Heiligthums, nämlich Ps. 51, 13, und Jes. 63, 10, sodann in den Apokryphen πνευμα ἁγιον, Weish. Sal. 1, 5. 9, 17. Dieser Geist Gottes als der lebendige ist das in der Welt wirkende göttliche Princip, überall wirkend, Ps. 139, 7. Für's erste in der äußeren Natur, Gen. 1, 2. Ps. 104, 30. 33, 6, gleichsam der belebende Odem Gottes, Genes. 2, 7. Hiob 33, 4, Geist, Hauch seines Mundes oder seiner Lippen, Jes. 11, 4, dann aber in der menschlichen Person, Hiob 32, 8, als belebendes Princip für Muth, Entschluß und That in Beziehung auf Kampf, Richt. 11, 29. 13, 25. 1 Sam. 11, 6., für körperliche Stärke, Richt. 14, 6, 15, 14, für heilige Kunstfertigkeit, Exod. 31, 3—5. 35, 31—35, für Regententugend, 1 Sam. 16, 13, für Weisheit, Hiob 32, 8. Jes. 11, 2, für sittliche Reinheit, Ps. 51, 13. Jes. 63, 10, besonders aber ist dieser Geist das wirkende Princip in der Weissagung, Num. 24, 2. 3. 1 Sam. 19, 20—23, aber er wirkt auch im theokratischen Volk nur sporadisch und im Einzelnen, was schon Mose als einen Mangel empfand, Num. 11, 29. vgl. 14. 16. 17 und 25—28, um so mehr sollte er im ausgezeichnetsten Maße auf dem Messias ruhen, Jes. 11, 2. 61, 1 (vgl. Luk. 4, 18) Jes. 42, 1 (vgl. Matth. 12, 18) und sollte in der messianischen Zeit in reichem Maße ausgegossen werden über alles Fleisch, Joel 3, 1. 2, über jedes Alter, Geschlecht und Stand, Jes. 44, 3. Ezechiel 36, 26. 27. vgl. 11, 19, und 39, 29. Sacharj. 12, 10. Und was früher nur als Gegenstand der Sehnsucht und des Bittens des Einzelnen erscheint, Ps. 51, 13, daß Gott in ihm ein neues Herz schaffe und ihm einen neuen gewissen Geist gebe, — ein kühner Gedanke, eine die Zeit weit überfliegende ahnungsreiche Bitte, die nur bei einer so tief religiösen Eigenthümlichkeit, wie die des Mannes, dem man den Psalm zuschreibt, Davids, gedenkbar ist, — das wird Gegenstand der messianischen Verheißung: daß Gott den Genossen seines Volkes ein neues Herz und zwar dadurch schenken wird, daß er seinen Geist in sie gibt, Ezech. 36, 26. 27. Hier nun tritt das Neue Testament ein, und zunächst der Herr selbst mit seiner Lehre und seiner Verheißung, das Neue Testament vollendet die Lehre des Alten Testaments vom Geiste und der Herr prägt sie eben nur charakteristisch aus, so daß sofort auch die Apostel in dieser Weise fortfahren. Was das Seyn des Geistes Gottes im Messias selbst betrifft, so wird dasselbe zwar auch im Neuen Testamente gelehrt, doch

nicht so, als wenn der heilige Geist, der Geist Gottes, wie er in der Natur und im Menschen nach dem Bisherigen wirksam ist, das Höhere in Christo konstituirt hätte. Schon der Täufer Johannes hat den Messias nicht blos als den bezeichnet, auf dem der Geist Gottes bleibend ruht, Joh. 1, 33, vgl. 32. 34, im Gegensatz gegen eine blos temporäre Einwirkung, wie sie bei den Propheten Statt hatte, womit der Messias bereits entschieden über den Standpunkt der Propheten erhoben wird, sondern auch die alttestamentliche Idee weiter ausbildend erklärt, im Messias habe Gott den Geist ohne Maß gegeben, Joh. 3, 34, ja der Messias sei der, der mit dem heiligen Geist taufe, Joh. 1, 33, vgl. Matth. 3, 11. Marc. 1, 8. Luc. 3, 16, womit also schon beim Täufer die alttestamentliche Prophetie über den Messias über sich selbst hinausgeführt wird. Allerdings ruht auch nach ihr der Geist Gottes auf dem Messias, und Jes. 11, 2 können wir so auslegen, daß es in vollem Maße der Fall sey, wiewohl das letztere dort mehr zu erschließen, als unmittelbar zu lesen ist; aber daß nun die Ausgießung des Geistes, die in der messianischen Zeit erfolgen wird, eben durch den Messias erfolgen werde, hat das alte Testament nirgends gesagt, damit ist also die alttestamentliche Idee und Weissagung über sich hinausgeführt; aber das hängt eben zusammen mit seiner bestimmten Lehre, daß der Messias den Geist ohne Maß habe, und eben dadurch hat die ganze Lehre mehr Zusammenhang. Aber mit dieser Erklärung des Täufers könnte es scheinen, als ob bei ihm das Höhere in der messianischen Person eben in das Haben des Geistes gesetzt werde; allein andrerseits hat er ihm die Präexistenz zugeschrieben, Joh. 1, 30, vgl. 15, und auch hierin erprobt, daß er überhaupt die alttestamentliche Weissagung vom Messias in ihrem Culminationspunkt aufgefaßt hat, in der höchsten Ausprägung, die sie dort findet. So hielt er sich nicht an die alttestamentliche Weissagung von der Geburt des Messias zu Bethlehem bei Micha, welche namentlich sagt, 5, 1 ff.: bis geboren hat die Gebärerin, sondern auch das hat er ins Auge gefaßt, daß seine Ausgänge seyn sollen von Ewigkeit, und daß der, dem die Gottesherrschaft zugetheilt wird auf alle Ewigkeit (Dan. K. 7), der ist, der wie ein Menschensohn in den Wolken des Himmels kommt, nicht blos einen irdischen, sondern einen himmlischen Ursprung hat. So erstreckt sich das Gesetz der Succession der Propheten und ihrer Weissagungen aus dem Alten Testament selbst auch herüber auf diesen letzten Propheten, den unmittelbaren Vorläufer des neuen Testaments, Johannes den Täufer. Wie die Propheten dort eine geschichtliche Reihenfolge bilden, und ihre Weissagungen jedesmal wieder an den Hauptpunkt der vorangegangenen anknüpfen und diese fortführen, so ist es nun auch bei dem Täufer und zwar ganz nachweisbar so, daß er die Spitze der alttestamentlichen Prophetie ergreift und in sein Zeugniß aufnimmt, aber auch zu weiterer Bestimmtheit fortführt.

Finden wir nun die Lehre vom Seyn des Gottesgeistes im Messias schon

bei dem Täufer weiter geführt, als in der alttestamentlichen Prophetie, so ist dieß noch mehr der Fall in den Reden Jesu selbst, und es ist hier am wenigsten das Eigenthümliche der Person Jesu in das Besitzen des Geistes gesetzt, wenn bei Luk. 4, 21 der Herr sagt, daß in ihm die Weissagung Jes. 61, 1 erfüllt sey, wo dem Messias das Wort in den Mund gelegt ist: der Geist des Herrn ist auf mir, oder wenn er Matth. 12, 28, sagt, er treibe die Teufel aus im Geiste Gottes; in solchem Haben des Geistes und in solchem Wirken im Geiste ist das höhere Wesen der Person Christi im Sinne seiner Lehre nicht ausgesprochen, vielmehr spricht er sich hierüber (s. oben) ganz anders aus.

2. Um so entschiedener aber ist es die Lehre Jesu, daß er, der Sohn, den Geist mittheile, daß von ihm der Geist ausgehe, und zwar mittelst seiner Verklärung auf die Glaubigen. Und dieß führt uns nun auf die eigentliche Lehre Jesu vom Geiste.

Wenn er von demselben redet, so gebraucht er den Ausdruck *πνευμα* oder *το πνευμα*, Joh. 3, 5. 6. 8, *πνευμα θεου*, Matth. 12, 28 (vgl. Luk. 11, 20 *ἐν δακτυλῳ*) oder *πνευμα του πατρος ὑμων*, Matth. 10, 20, oder *το πνευμα το ἁγιον*, Matth. 12, 32. Marc. 3, 29 (vgl. Matth. 28, 19. Apostelg. 1, 8) oder *πνευμα ἁγιον*, Luk. 11, 13, oder *το πνευμα της ἀληθειας*, Joh. 14, 17. 16, 13 (vgl. 7 ff.), 15, 26. Und wo von diesem die Rede ist, wird der Geist *ὁ παρακλητος* genannt, der Beistand der Jünger, sofern ihnen statt des bisher sichtbar ihnen beigestandenen Meisters Christus hinfort der heilige Geist insbesondere als der Geist der Wahrheit, als ein bleibendes, inneres Princip geschenkt werden sollte, Joh. 15, 26 oder 14, 26, vgl. 16.

a) Gehen wir nun zunächst auf die johanneischen Reden Jesu über den Geist näher ein, so sind es besonders zwei Hauptabschnitte, in welchen unmittelbar vom Geiste Gottes die Rede ist; einmal in der Unterredung mit Nicodemus, wo die Wirkung des Geistes in Beziehung auf alle die, welche am göttlichen Reiche Antheil haben, zur Sprache kommt — ohne aus dem Geist geboren zu seyn, kann man das Reich Gottes nicht sehen, oder in dasselbe eingehen, Joh. 3, 3—10 — (außer diesem ist dann nur noch in verblümter Weise vom Geist die Rede, etwa unter dem Bilde des lebendigen Wassers, Kap. 4, und am Laubhüttenfest, Kap. 7 — wen da dürstet, der trinke — s. Joh. 7, 37. 38, und die Auslegung des Evangelisten, V. 39); sodann aber kommen in Betracht die Abschiedsreden des Herrn, in welchen er eigentlich seine Lehre und Verheißung vom heiligen Geiste, namentlich in Beziehung auf die Apostel für sich zusammendrängt zu dem Zweck, den er hier überhaupt verfolgt, seine Jünger zu stärken und zu bereiten auf sein Scheiden von ihm; hieher gehörte dann diese ganze Materie wesentlich; denn der Geist sollte eben für die Zukunft im unmittelbaren

Gefolge seiner Verklärung ausgegossen werden, und in Wirksamkeit treten in den Seinen.

Was nun Jesus lehrt, ist hauptsächlich zweierlei; es betrifft theils das Verhältniß des Geistes zu Christo, sofern er vom verklärten Christus gesendet wird, theils die Wirkung des heiligen Geistes, dieß aber wieder in Beziehung auf das Werk Christi.

aa) Der Geist wird vom verklärten Christus gesendet. Er lehrt, er sende ihn vom Vater, Joh. 15, 26.: wann aber der παρακλητος kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, nämlich der Geist der Wahrheit, welcher vom Vater ausgeht, der wird Zeugniß ablegen von mir, vgl. 16, 7., wenn ich hingegangen seyn werde, so will ich ihn zu euch senden. Er theilt ihn mit, wie wir 20, 22. sehen. Die Sendung des Geistes durch den Sohn vom Vater geschieht so:

α) Daß er den Vater um die Mittheilung des Geistes an die Jünger bittet, und der Vater ihnen denselben gibt, Joh. 14., 16. 17., weßhalb der Herr anderswo auch sagt, der Vater werde den Geist senden in seinem Namen, 14, 26.; der Geist gehe vom Vater aus, 15, 26., denn abgesehen von allem Ausgehen ist der Geist ursprünglich im Vater. Nun aber wissen wir: er ist vom Sohn. Der Vater sendet ihn also im Namen des Sohnes, um seinetwillen, weil der Sohn es so für seine Zwecke will, weil das Werk des Sohnes nur so zur Vollendung kommen kann, und mithin auch nur so die Verklärung des Vaters im Sohne, kurz: um Christi willen.

β) Es geschieht durch Christum, wie 20, 22. erhellt. Der auferstandene Christus sagt zu seinen Jüngern, indem er sie anbläst: nehmet den heiligen Geist, das ist nicht nur so viel als eine Verheißung, sondern eine Mittheilung, nur nicht als sollte dieser Akt die Apostg. 2. erzählte Pfingstbegebenheit vertreten. Diese hat ihre geschichtliche Gewähr für sich, und beides kann ganz gut zusammen bestehen, wenn man bedenkt, daß die Geistesmittheilung selbst nicht etwas schlechthin Momentanes ist. Sondern wie sie durch die Auferstehung Jesu und den Umgang mit dem Auferstandenen wirklich empfänglich werden, wie auch die Verklärung Jesu mit seiner Auferstehung beginnt, und mit der Himmelfahrt sich vollendet, so konnte also auch die Geistesmittheilung bei der Auferstehung beginnen und mit der Himmelfahrt sich vollenden; dieß ist das Sachgemäße, und so stellt es sich durch das Ineinandergreifen des Evangeliums Johannis und der Apostelgeschichte dar.

γ) Denn eben diese Sendung des Geistes ist bedingt durch die Verklärung Jesu; wenn Christus nicht weggegangen seyn wird, so wird der Geist nicht kommen. Dieses Weggehen schließt in sich das Weggehen aus dem irdischen Leben, und das Hingehen zum Vater,

also Tod und Verklärung Christi, 14, 28. Durch beides ist die Geistesmittheilung bedingt, und zwar sowohl von Seiten der Jünger, als auch Christi selbst.

αα) Von Seiten der Jünger, weil sie, so lange der Herr mit ihnen umging, zu sehr festgehalten wurden durch das Uebergewicht seiner persönlichen Erscheinung und fortwährend nur empfänglich sich gegenüber von ihm verhalten hätten, ohne zu der Selbstständigkeit gelangen zu können, welche eben der Zweck der Geistesmittheilung war. Geistesmittheilung und Entziehung der sinnlichen Gegenwart des Herrn mußten also gleichzeitig seyn, oder diese Entziehung mußte erst eintreten; schon die relative Trennung, welche zwischen dem Herrn und seinen Jüngern, als er in den Tod ging, stattfand, und die nur auf so kurze Zeit erfolgte, war doch schon ein bedeutender Schritt zur Ermöglichung der Geistesmittheilung. Denn sie hatten sich doch durch seinen Tod geistig losgemacht bis auf einen gewissen Punkt von seiner sinnlichen Erscheinung, und in seiner Auferstehung trat zwar wieder eine sinnliche Wahrnehmung ein, eine bis auf einen gewissen Grad sinnliche Gegenwärtigkeit, mit mündlichem Umgange u. s. f., aber doch immer nur zeitweise während, und durch Zwischenzeiten von einer Erscheinung zur andern unterbrochen, in welchen sie wieder Zeit hatten, das, was sie vernommen und angeschaut hatten, selbstthätig in sich zu verarbeiten, zumal da sie eben durch die ganze Katastrophe, die sie durchgemacht hatten, bereits partiell losgeworden waren von der sinnlichen Erscheinung des Herrn. Daher er eben nun als der Auferstandene im inchoativen Sinne sagen konnte: *λαβετε πνευμα ἁγιον* (Joh. 20, 22.).

ββ) Aber wie von Seiten der Jünger, so war auch von Seiten Christi die Geistesmittheilung bedingt durch seinen Tod und seine Verklärung. Zwar er selbst hat schon in seiner Niedrigkeit den Geist ohne Maß, der Geist war auf ihn gekommen und blieb auf ihm, aber so lange er in der irdischen Niedrigkeit war, war dieser Geist noch nicht im eigentlichen Sinne mittheilbar von seiner Seite; erst nachdem durch den Tod seine irdisch niedrige Persönlichkeit, die durch Fleisch und Blut bedingt war, aufgelöst und seine Menschheit durch die Auferstehung und noch mehr durch die Himmelfahrt gänzlich verklärt, durchgeistet und durchleuchtet war, konnte auch von ihm der Geist, so wie er es verheißen hatte, mitgetheilt werden. Nur der in die völlige Einheit mit dem Vater verklärte Sohn konnte den Geist mittheilen; ja auch nur er, als der durch Leiden des Todes zum Mittler und Fürsprecher gewordene und zur Herrlichkeit eingegangene Hohepriester und Erlöser konnte vom Vater diese höchste aller Gaben, den Geist, für die durch ihn versöhnte Menschheit erbitten, und so im Namen des Vaters mittheilen. In allen diesen Beziehungen sieht man, wie tief gegründet die Bedingung ist, die er für die Mittheilung

des Geistes namhaft macht; sein Weggehen und Hingehen zum Vater war die unerläßliche Voraussetzung, (es erhellt aber auch eben hieraus, wie schon der Auferstandene nach Joh. 20, 22. den Anfang mit der Geistesmittheilung machen konnte).

Diese Mittheilung des Geistes ist nun eben deßwegen wesentlich verbunden mit der Einwohnung Christi, und zwar in der Einheit mit dem Vater, in den an Christum glaubenden, ihn liebenden und sein Wort haltenden Jüngern, wie der Herr diese Einwohnung verhieß, Joh. 14, 23. (vgl. 21.) und V. 26. Dieß ist eben die Bestätigung des über die Verklärung als Bedingung der Geistesmittheilung Ausgeführten.

bb) Ueber die Wirkung des vom verklärten Christus gesandten heiligen Geistes spricht sich nun Jesus bei Johannes erst im Allgemeinen in Bezug auf den einzelnen Menschen und sein Verhältniß zum Reich Gottes aus, dann eben im Besonderen in Bezug auf seine Jünger, die Apostel, und andererseits auf die Welt.

α) Die allgemeine Wirkung des heiligen Geistes auf den einzelnen Menschen im Verhältniß zum Reich Gottes ist die Neugeburt aus dem Geist, Joh. 3, 3—8. Jesus empfängt den Nikodemus auf seine Begrüßung als eines von Gott gekommenen Lehrers, ohne ihn weiter reden zu lassen, gleich mit der bestimmten Versicherung, V. 3., von der Nothwendigkeit einer neuen Geburt für das Reich Gottes. Nikodemus war darauf ausgegangen, Jesum zu einer näheren Erklärung über seine Sendung und sein Verhältniß zum messianischen Reiche zu veranlassen; da antwortet der Herr auf eine Weise, welche ihn praktisch erfassen und ihm nahe legen soll, daß es sich nicht um eine theoretische Frage handelt, sondern darum, was er zu thun habe; er zeigt ihm, daß er sich nicht katechisiren läßt, sondern der ist, bei welchem der Meister in Israel in die Schule gehen muß. (Aehnlich behandelt er den reichen Jüngling, Matth. 19., nur daß er ihn als Jüngling erst selbst finden läßt, daß hier eine sittliche Aufgabe sey, die er nicht zu lösen vermag. Darum ist im Gespräche mit dem Jüngling das Resultat, was bei dem greisen Lehrer der Anfang des Gesprächs ist.) Auf seine befremdende Frage V. 4. sagt Jesus ihm dasselbe noch einmal, V. 5—8., in einer anderen Wendung. *ἀνωϑεν* heißt von oben, dann aber wiederum, von Neuem (s. Gal. 4, 9. *παλιν ἀνωϑεν*). Wäre es = von oben = *ἐκ ϑεου* (vgl. 1, 13.), so würde allerdings das folgende *ἐκ πνευματος* als eine unmittelbare Erläuterung sich leicht anschließen, allein auch bei der anderen Bedeutung (= von Neuem) ist es eine Erklärung des Vorigen, die sich als solche gut anfügt (V. 5. 6. 8.); und jedenfalls ist die Wirkung des Geistes hier als eine gänzliche Umwandlung und Erneuerung bezeichnet, welche

nicht vom Menschen ausgeht; sondern durch den Geist Gottes empfängt er ein neues Leben und zwar in der Weise, daß der durch seine natürliche Geburt nur fleischliche Mensch geistlich werde und eben dadurch dem Reiche Gottes homogen, so desselben gleichsam ansichtig (ἰδειν) V. 5. und theilhaftig. Eine Wirkung, welche dem Menschen zwar einerseits unbegreiflich (weil nicht Gegenstand seiner willkürlichen Thätigkeit), aber ihm darum doch nicht minder gewiß sey (V. 8.). Wie er die Heilswirkung auf die Menschen, die er in der Kraft des Vaters habe, überhaupt als ein ζωοποιειν bezeichnet (5, 21.), als ein Lebengeben, Geben des ewigen Lebens (17, 2. 3.), so bezeichnet er die Wirkung, die von ihm ausgehend durch den heiligen Geist hervorgebracht werden soll an dem von Natur fleischlichen Menschen, in der Absicht, um ihn des Gottesreiches theilhaftig zu machen, als eine neue Geburt, was im Wesentlichen dasselbe ist, als das Empfangen eines neuen Lebens, wobei wir uns ebenso leidentlich verhalten, wie bei der Geburt, γεννηθηναι ἀνωθεν. Der Gegensatz von Wasser und Geist gegen Fleisch und Blut ist in der Natur der Sache begründet, Joh. 1, 13. Das Wasser ist als reinigend und belebend Symbol des heiligen Geistes, Joh. 7, 37—39. (vgl. 4, 14.), und so ist die Taufe zu verstehen. Durch die Zusammensetzung sollte Nikodemus erinnert werden theils an die sittliche Reinigung, die der Mensch als Sünder bedarf, theils an die Johannestaufe, welche damals noch im Gange und Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit war, und als prophetische Institution für das nahe Messiasreich, wie zum Glauben an dessen Nähe so zur Buße und ihren rechtschaffenen Früchten verpflichtete. Die neue Geburt als Wirkung des Geistes ist also eine Reinigung von der Sünde und zugleich das Werden einer neuen sittlichen Persönlichkeit. Dies entspricht der Bedeutung des πνευμα, als *des belebenden Princips*, und es ist *charakteristisch für die Lehre Jesu von Gott*. Allerlei Einwirkung des göttlichen Geistes wird schon im Alten Testament gelehrt, als damals stattfindend, aber diese nicht ebenso. Nur als Gegenstand der Weissagung sehen wir es, daß Gott den Menschen seinen Geist und dadurch ein neues Herz geben werde in der messianischen Zeit; hier kulminirt also die Wirkung des Gottesgeistes in den Individuen, der heilige Geist, als vom verklärten Christus ausgehend, macht den von Natur fleischlichen Menschen zu einem geistlichen, gibt ihm das wesentliche geistige Personleben. Von da an sehen wir nun auch in der Apostellehre als konstant den Begriff einer Wiedergeburt und daß man durch das Christenthum zu derselben gelange, und zwar finden wir dieß nicht nur mehrfach im 1. Brief Johannis, sondern ebenso bei den übrigen Säulenaposteln (Gal. 2.), bei Jakobus 1, 17. 18. Petrus I. 1, 23. vgl. 2, 2., während Paulus nicht dasselbe Bild gebraucht, vielmehr das Bild der Auferstehung und den Ausdruck einer neuen

Creatur, nur Einmal Tit. 3, 5. die *παλιγγενεσια* bei der Taufe (*λουτρον παλιγγενεσιας*) nennt. Aber das ist der ganzen Darstellung des Neuen Testaments grundwesentlich, daß das Christenthum den Menschen zu einem neuen Menschen mache, und dieß eben sein wesentlicher Begriff sey. Sonst redet der Herr im Allgemeinen und abgesehen von seinen Aposteln vom Geiste bildlich, unter dem Bilde des lebendigen Wassers, Joh. 4, 10., namentlich in der Weise, daß wer dieses Wasser trinkt (14.), ewig nicht mehr dürsten werde, daß es vielmehr in ihm zur Quelle eines ins ewige Leben quellenden Wassers werde, als die ihm mitgetheilte Gabe in ihm selbst ein selbstständiges Leben werde, das in ihm bleibe, und von ihm nach außen wirke, vgl. 7, 37—39. Das lebendigquellende Wasser ist eben das Bild der belebenden Kraft, und das Trinken das Bild des Belebtwerdens.

β) Aber in eigenthümlicher Weise redet der Herr speziell vom Geiste in Beziehung auf die Apostel, als die ersten Zeugen und eigenthümlich betrauten Organe seines Werkes und Reiches, und spricht in dieser Beziehung namentlich einmal ausführlich von der unmittelbaren Wirkung auf die Jünger, und dann von der auf die Welt, welcher sie als Zeugen Christi gegenübertreten und welche durch ihr Wort an ihn glaubig werden soll, Joh. 17, 20.

αα) Von der Wirkung auf die Apostel. Zu ihnen sollte der Geist kommen als *παρακλητος*, nach Luther „Tröster". Allein obgleich *παρακαλειν* zuweilen trösten ꝛc. heißt, so heißt doch *παρακλητος* nicht Lehrer, Tröster, sondern, wie es eine passive Form ist, der zum Beistand Gerufene, der advocatus, Sachwalter, Fürsprecher, zunächst im gerichtlichen Sinne, dann übergetragen auf andere Verhältnisse (in jenem Sinne ist es auch in das Rabbinische übergegangen). Beistand und Sachwalter ist der Herr für die Jünger eben in Beziehung auf die vor sich gegangene Trennung der Jünger von dem aus dem Sichtbaren geschiedenen Herrn; der Geist sollte der Stellvertreter Christi bei den Jüngern seyn und heißt daher *ἀλλος παρακλητος*. Aber er sollte ihnen nun nicht wie Christus in äußerer, sichtbarer Gegenwart gegenüberstehen, sondern in ihnen seyn, und zwar bleibend, ohne je wieder von ihnen zu scheiden, wie der in äußerlicher Erscheinung ihnen sonst zur Seite gestandene Christus, Joh. 14, 17., er bleibt *εἰς τον αἰωνα* bei ihnen (V. 16.), also der Geist ist der ihnen nun bleibend einwohnende und sie dadurch leitende. Frägt man nun, was er besonders in ihnen wirken soll, so drückt sich der Herr zuerst so aus, daß man sieht: er nimmt besondere Rücksicht auf ihr bevorstehendes Amt als Zeugen Christi. Als inwohnendes Princip sollte der heilige Geist als Geist der Wahrheit wirken, Joh. 14, 17. 16, 13. 15, 26. *πνευμα της ἀληθειας*, dieß werden sie empfangen, der Vater wird es

ihnen auf die Bitte des Sohnes geben, daß es ewig bei ihnen bleibe, und zwar so, daß sie ihn erkennen (14, 17.) im Gegensatze gegen die Welt, die ihn nicht schauen und nicht erkennen kann, sie werden ihn erkennen als Geist der Wahrheit, sofern er eben als ein ihnen inwohnendes und bei ihnen beständig bleibendes Princip sich wirksam zeigen wird; d. h. sie werden sich seiner bewußt seyn und er wird sie *εἰς πασαν την ἀληθειαν ὁδηγειν*, und eben in so fern der Geist der Wahrheit seyn. In die Wahrheit als die ein Ganzes bildende vollständige Wahrheit, natürlich über göttliche Dinge, über Christus und seine Sache. Er wird nicht von sich selbst reden, sondern das, was des Vaters und des Sohnes ist (16, 14.) wird er reden und mittheilen, er wird göttliche Erkenntniß mittheilen, und namentlich auch die Zukunft, den zukünftigen Entwicklungsgang des Reichs den Aposteln mittheilen (16, 13.), beides aber zur Verklärung Christi (16, 14.). Schon hiernach muß man denken, daß die Wahrheit, die der Geist Gottes mittheilen soll, insbesondere die Person Christi betrifft, die ja die Causalität des Heils als des Werkes Christi in sich trägt, und in der That sagt er, bei der Mittheilung des Geistes (14, 16 f. 20.) werden die Apostel erkennen, daß Christus im Vater und sie in Christus, und dieser in ihnen sey. Der Geist der Wahrheit sollte also die Apostel in die rechte wesentliche Wahrheitserkenntniß über die Person Christi einführen, sofern er im Vater ist und der Vater in ihm, und für's zweite in Betreff ihrer Gemeinschaft mit Christo, sofern sie in ihm sind und er in ihnen, also eine wechselseitige Lebensgemeinschaft zwischen ihnen und Christus stattfindet; eben daher muß, was der Geist ihnen von Wahrheitserkenntniß mittheilt, auch ein Zeugniß seyn von Christo, und schon in so fern gilt das Wort: Er (der *παρακλητος*) wird zeugen von mir (15, 26.) und wird mich verklären (16, 14.). Was aber der Geist mittheilt, ist einestheils die Erinnerung an das, was Christus selbst gelehrt hatte (14, 26.): er wird Euch Alles lehren und Euch an Alles erinnern, was ich Euch gesagt habe, — also die Erinnerung an das von Christus Gelehrte, um seine Worte bei ihnen der Vergessenheit zu entreißen, und ihr Andenken daran für immer zu sichern; fürs zweite aber, abgesehen davon, Wahrheits-Erkenntniß, indem der Geist auch abgesehen von dieser Erinnerung die Jünger lehren soll, und zwar sofern der Geist es von dem nimmt, was Christi ist, 16, 14. 15., so wird sie auch insofern, als sie nicht in Erinnerung an seine Worte besteht, auf einer Entwicklung der unmittelbaren Lehre Christi beruhen. Und die gesammte Geistesbelehrung hat daher diese zwei Merkmale, daß sie sich auf Jesu Lehre gründet und daß sie ihn als den Christus verherrlicht. Zunächst aber hat sie den Zweck, diese Jünger für ihren apostolischen Beruf als die betrauten Zeugen und bevollmächtigten Organe Christi, vgl.

15, 26. 27. und 20, 22. 23. zu befähigen. Und diese steht (s. oben) im Zusammenhang mit der von Christo verheißenen Einwohnung seiner und des Vaters, 14, 23. 24. (26.); und als Wirkung davon steht damit auch im Zusammenhang, daß die Jünger ihn an jenem Tage Nichts mehr fragen werden, 16, 23., daß sie sofort auch im Namen Jesu bitten und ihre Bitten erhört finden werden. — Hier ist nur noch eine Stelle näher zu betrachten, in welcher das Empfangen des Geistes in offenbare Beziehung gesetzt wird zu dem Berufe der Apostel, nicht zunächst als Jünger, sondern als bevollmächtigter und beglaubigter Organe Christi, Joh. 20, 22. 23. Hier fügt er an seine inchoative Mittheilung des heiligen Geistes an: welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen rc. Der Gegensatz von Erlassen ist Behalten, d. h. die Schuld und Strafe der Sünden als nicht erlassen, vergeben und geschenkt geltend machen. Die Apostel konnten nicht aus eigener Macht Sünden vergeben. Das ist ein göttlicher Akt, der aber durch die Apostel vollzogen werden konnte in Kraft göttlichen Auftrages. Diesen Auftrag bekamen sie nun hier, sie sollten mit göttlicher Giltigkeit den Menschen ihre Sünden als vergeben oder als nicht vergeben ankündigen; ihr Ausspruch sollte Geltung haben, aber hiezu bedurften sie des heiligen Geistes, um den inneren Zustand und die sittliche Herzensstellung der Einzelnen, mit denen sie es zu thun hatten, richtig zu erkennen und zu beurtheilen, und auf diesen Grund hin ihnen die göttliche Vergebung entweder anzukündigen oder zu verweigern. Das war nun nicht blos eine intellektuelle Begabung, denn zu einer richtigen Beurtheilung der sittlichen Herzensstellung gehört nicht blos intellektuelle Fähigkeit, sondern auch eine moralische Befähigung, ein reines Herz, ein geheiligter Wille, um das Wahre zu treffen und die erkannte Wahrheit rein und richtig auszusprechen. Mit verwandten Worten lesen wir die Bevollmächtigung Matth. 16, 19. gegenüber von Petrus und Matth. 18, 18. in der Ausdehnung auf die übrigen Jünger; nur ist sie hier etwas weiter: binden und lösen bezieht sich freilich auch auf das Sündenvergeben oder Behalten, und heißt nicht (wie Lutz will) mit der Gemeinde verbinden und von ihr lösen, aber es beschränkt sich nicht darauf, indem auch das gebunden wird, was verboten wird, gelöst, was erlaubt wird, so daß es sich auch erstreckt auf das Treffen von Verordnungen in der Gemeinde des Herrn; nur daß damit die Bevollmächtigung nicht ausdrücklich in Beziehung gesetzt ist zu der Mittheilung des heiligen Geistes.

Die bisher angeführten Aussprüche des Herrn über die Wirkungen des heiligen Geistes auf die Jünger müssen allerdings in Beziehung gesetzt werden zu dem besonderen apostolischen Beruf. Bei diesen Menschen sollte der Geist nicht nur die Wiedergeburt oder die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser wirken, durch welche überhaupt die mensch-

lichen Kräfte in den Dienst Christi und seines Reiches treten, der Mensch aus einem fleischlichen ein geistiger wird, sondern besonders eine solche innere Licht- und Lebensfülle, welche diese Apostel in den Stand setzte, eben die apostolischen Zeugen Christi zu seyn, seine bevorzugten Organe und Stellvertreter in Gründung und Leitung seiner Gemeinden; daher auch die Apostel selbst unter den mancherlei Gaben und Berufsarten, welche der heilige Geist mittheile und schaffe, die apostolische Gabe immer obenan stellen, 1 Kor. 12, 28. Ephes. 4, 11., so wie denn der heilige Geist auch bei den andern Gläubigen nicht nur überhaupt die Wiedergeburt wirkt, das geistliche Leben in der Gemeinschaft Christi, sondern auch irgend eine besondere Begabung mittheilt für die Zwecke der Kirche, nur aber bald mehr eine untergeordnete, bald mehr eine höher stehende; allein so gewiß die apostolische Gabe und andere untergeordnete Gaben als besondere Gaben zu betrachten sind, so gewiß sind diese Begabungen alle bedingt durch die allen Gläubigen gemeinsame Geisteswirkung, die Wiedergeburt, durch welche der zunächst fleischliche Mensch dem geistigen Reich Gottes homogen wird; und selbst soferne sie etwas Besonderes sind, sind sie doch nicht Einem allein gegeben, sondern die apostolische Begabung war allen Aposteln gegeben, und die Allen gemeinsame Wiedergeburt ist, sofern sie die Versetzung in die Lebensgemeinschaft Christi ist, bei allen dieselbe; so ist der heilige Geist die Eine göttliche Lebenskraft, welche alle Gläubigen beseelt, und, weil er sie Alle in die Lebensgemeinschaft mit dem Haupte versetzt, zugleich auch alle Gläubigen unter einander verbindet in der Liebe, Joh. 13, 34. 15, 12. 17. Und insoferne, aber auch nur insoferne ist der heilige Geist allerdings der Gemeingeist der Christen, der Geist hat aber keineswegs blos auf die Gläubigen eine Wirkung, sondern auch

ββ) auf die Welt. Der heilige Geist, wenn er kam, sollte auch die Welt zu seinem Gegenstande machen, als der zu den Jüngern gekommene Paraklet, mithin als in ihnen seyend und bleibend und aus ihnen wirkend sollte er die Welt strafen, ἐλεγχειν, Joh. 16, 8—11. (ἐλεγχειν = überführen, rügend überzeugen). Das ist das Erste oder eigentlich das Charakteristische gegenüber von der Welt, die Welt als solche ist ja im Gegensatze zu Gott begriffen, und eben daher Gott weder kennend noch liebend, mithin auch den Sohn nicht erkennend noch liebend, vielmehr hassend, Joh. 16, 2. 3. Wenn nun der Geist diese Welt zum Gegenstand seiner Einwirkung macht, so muß die erste nachhaltige Wirkung seyn, daß er die Welt überführt ihres eigenen Unrechts auf der einen Seite, und des Rechts auf der Seite Christi und Gottes. Der Herr sagt nun, der Geist wird, wenn er zu seinen Jüngern kommt, (V. 7.) die Welt rügend überzeugen, περι ἁμαρτιας, δικαιοσυνης, κρισεως. Zunächst die

zwei Gegenstände: ἁμαρτια und δικαιοσυνη V. 9. 10. ὁτι ist in diesen beiden Versen explikativ, expositiv = daß, ausführend über die Sünde, daß sie nicht glauben an ihn (wiewohl auch die Bedeutung „weil" im Sinne auf dasselbe führt). Hier sehen wir, was das Subjekt für die Sünde, und was für die Gerechtigkeit ist. Jenes sind sie, ist die Welt selbst, die nicht glaubt an Christum; dieses, die Gerechtigkeit aber, ist Christus selbst als der zum Vater gehende, aus der sichtbaren Welt in die Unsichtbarkeit scheidend. Auf Seiten der Welt ist die Sünde: die Sünde des Unglaubens an Christus, kraft welcher die Welt Christum verworfen hat; das Erste, was der Geist wirken muß, ist, die Welt ihrer Sünde zu überführen, wie sie diese Sünde begangen hat im Unglauben gegenüber von Christus; es will nicht blos gesagt seyn, die Unfähigkeit der Welt gegenüber von der Wahrheit gehöre zum Wesen der Sünde, sondern eben das sey Sünde: unfähig zu seyn. Dieser Sünde steht gegenüber die Gerechtigkeit, seine Gerechtigkeit. Daß er selbst, der redende Jesus, das Subjekt derselben ist, sieht man aus ὁτι ὑπαγω, von derselben wird der Geist die Welt überzeugen; einmal und zunächst davon, daß er gerecht ist, δικαιος, 1 Joh. 2, 1., eben daher der, für den er sich erklärt hat in dieser Welt, ohne daß ihn irgend Jemand einer Sünde oder Unwahrheit zeihen konnte, wie er sich Joh. 8, 46 ausdrückte, und als solcher vom Vater selbst ist legitimirt, gerechtfertigt worden, durch seine Erhöhung, seine Auferstehung nicht nur, sondern auch seinen Hingang zum Vater, einen Hingang, durch welchen er der sichtbaren Gegenwart bei den Seinen und in der Welt entzogen wurde, aber auch in den Stand gesetzt, den Geist als seinen Stellvertreter zu senden (V. 7.) und durch diesen nicht nur in den Jüngern kräftig zu wirken, sondern auch auf die Welt selbst, so daß beide, die Jünger und die Welt, der Gerechtigkeit auch theilhaftig werden, aber freilich nur als einer solchen, die sie von ihm empfangen. Er ist gerechtfertigt und sie nehmen an seiner Gerechtigkeit Antheil, 1 Tim. 3, 16., aber eben daher ist das Dritte, wovon der Geist die Welt überführen wird, das Gericht, das über den Fürsten dieser Welt ergangen ist; der Fürst dieser Welt ist gerichtet, und er muß nicht nur fortwährend ausgeschieden werden aus dieser Welt, sondern wird auch beim Endgericht vollkommentlich ausgeschieden werden. Schon jetzt aber ist seine Sache verloren (vgl. Joh. 3, 18.), weil Christus, der δικαιος, zum Vater erhoben ist, und wer nun nicht in der Gemeinschaft mit ihm zur Gerechtigkeit gelangt, fällt der κρισις anheim, die bereits über den Fürsten dieser Welt ergangen ist und ergehen wird. Die Welt hat also die Wahl: ob sie Welt bleiben will, oder ob sie durch die Wirkung des Geistes sich überführen lassen und so zur δικαιοσυνη gelangen will. Aber der Eine Weg des Heiles für sie ist eben dieser, durch Ueberführung von der

Sünde und von der Gerechtigkeit Christi selbst hindurch zu bringen zur Gerechtigkeit, um der κρισις zu entrinnen. Wo das wirklich an der Welt geschieht, wo es ein der Welt angehöriges Subjekt an sich geschehen läßt, dem Geiste dazu stille hält, da gehört es zu der Zahl derjenigen, welche durch das Wort der Apostel an Jesum Christum glaubig werden, und dann gehören sie nicht mehr der Welt an; so lange das aber nicht ist, so lange gehört man zur Welt, die Gott nicht erkennt, Joh. 17, 25. und für welche der Sohn auch nicht die Seligkeit vom Vater erfleht, so lange sie als Welt dafür nicht empfänglich ist (V. 9.). Als Welt vermag sie auch nicht einmal den Geist zu sehen und zu erkennen; sie muß erst durch ihn erweckt und überführt werden, dann kann sie ihn auch als Gabe empfangen. Auf diese Wirksamkeit des Geistes in der Welt gründet sich nun auch die zuversichtliche Erwartung des Herrn, daß die Welt wenigstens theilweise glaubig werden wird, daß der Vater ihn gesandt habe (Joh. 17, 21.). So bilden diese Lehren Jesu über das Verhältniß des Geistes zu Christus und zum Vater, und über die Wirkung des Geistes auf die Jünger und auf die Welt ein zusammenhängendes Ganzes, obgleich die Aussprüche selbst äußerlich nicht ein Ganzes ausmachen.

b) Blicken wir nun von den johanneischen auf die synoptischen Aussprüche Jesu, so sehen wir

aa) in Beziehung auf die Wirkung des heiligen Geistes im Allgemeinen, daß er der Inbegriff aller guten Gaben ist, welche der Vater denen geben wird, die ihn bitten, Luk. 11, 13. vgl. Matth. 7, 11. Nehmen wir hinzu, was Jesus bei Matth. 19, 26 sagt: Betroffen über das, was Jesus über den traurig von dannen gehenden Jüngling gesagt hatte, fragen ihn die Jünger: wer kann denn nun selig werden? Da antwortet er, indem er ihnen in's Auge hineinschaut: bei den Menschen ist es unmöglich, bei Gott aber ist Alles möglich. Daraus erkennen wir, was Gott der Vater durch den uns geschenkten Geist in uns wirkte, den Eingang in das Himmelreich, das σωϑηναι. Und daß das Heil wesentlich wie auf den Vater und Sohn, so auch auf den heiligen Geist gegründet wird, sehen wir aus der Taufformel Matth. 28, 19.

bb) In besonderer Beziehung auf die Jünger verheißt der Herr bei den Synoptikern, daß er ihnen die vom Vater verheißene Kraft aus der Höhe senden werde, Luk. 24, 49. oder daß sie die Kraft des über sie gekommenen heiligen Geistes empfangen werden, um dadurch seine Zeugen in Jerusalem zu werden, Apostelg. 1, 8. vgl. 5. Schon in seiner Instruktionsrede an die Apostel, Matth. 10, 20. Luk. 12, 12., hatte er in Beziehung auf die in ihrem Berufe nothwendig werdenden Vertheidigungsreden vor Obrigkeiten gesagt, sie sollten sich darüber keine Sorge machen, wie und womit sie sich vertheidigen sollen; nicht sie seyen die Redenden,

sondern ihres Vaters Geist sey es, der in ihnen rede; wie er auch später Luk. 21, 15. sagt: er werde ihnen im rechten Momente ςομα und σοφια zum Reden geben, um sie zu vertreten.

Was aber die Wirkung des Geistes auf die Welt betrifft, so wird, was Johannes berichtet von dem ἐλεγχειν des πνευμα, ergänzt durch die Aussprüche Jesu von der Lästerung wider den heiligen Geist, Matth. 12, 32. Mark. 3, 29. Luk. 12, 10. Der Herr spricht hier von einer Wirksamkeit des heiligen Geistes gegenüber von der Welt, und zwar von einer solchen, die so weit gehen werde, daß Leute der Welt in diesen Wirkungen den heiligen Geist erkennen, ihn aber mit Wissen und Willen lästern, und so seinen Wirkungen widerstehen, und besonders bei Andern denselben in den Weg treten werden. Der Geist erscheint hier als rein göttlichen Wesens, während der Menschensohn wohl auch der Gottessohn ist, aber doch immer in menschlicher Erscheinung, in welcher die Lästerung gegen ihn auch noch der Vergebung fähig erscheinen kann. In dem Geiste ist der Vater und der Sohn dem Menschen zugleich offenbar, und es ist damit ein in seinem Innersten auftretendes Zeugniß, eine eigene Erfahrung gegeben, was sich noch nicht nothwendig findet, wo der Mensch dem Sohne persönlich gegenübersteht. Eben damit ist auch gesagt, wie der Geist von Vater und Sohn unterschieden, doch wahrhaft göttlichen Wesens ist. Es ist hier also offenbar eine vorangegangene Einwirkung des heiligen Geistes auf die Welt vorausgesetzt, welcher die Menschen keinen Raum, keine praktische Folge geben wollen.

Man sieht wohl, wie die synoptischen Reden auch hier die johanneischen ergänzen oder wenigstens mitbezeugen. Das Letztere: sofern sie uns ein Zeugniß ablegen, daß der Herr wirklich den heiligen Geist verheißen hat, und eine eigenthümliche Wirksamkeit desselben in Beziehung auf die Apostel und die Welt in Aussicht gestellt; und was das Verhältniß des Geistes zu Christo und zum Vater betrifft, so sehen wir, daß, obgleich die johanneischen Reden hier bestimmter sind in Beziehung auf die Mittheilung des Geistes und ihre eigenthümliche Bedingtheit, doch auch die synoptischen Reden ein Zeugniß ablegen, daß der Herr in solcher Weise gesprochen haben muß; theils sagt er wohl unbestimmt: ihr werdet die Kraft des Geistes empfangen, oder: Eures Vaters Geist ist es, der in Euch redet; auf der andern Seite sagt er aber auch bestimmt, theils: daß der Vater den heiligen Geist geben werde denen, die ihn bitten, Luk. 11, 13, theils: daß Jesus seinen Jüngern die vom Vater verheißene Kraft aus der Höhe senden werde, daß er ihnen Weisheit zum Reden verleihen werde; so reihen sich die synoptischen Aussprüche doch sehr bedeutsam an die johanneischen an; man kann sagen, sie bilden mit ihnen Ein

Ganzes, wenngleich die johanneischen Reden in einzelnen Bestimmungen über die synoptischen hinausgehen.

3. Was ist nun das Ergebniß der Lehre vom heiligen Geist nach den Reden auf beiden Evangelien-Seiten? Es frägt sich, ob und inwiefern aus denselben die Objektivität, und ferner die Persönlichkeit des Geistes hervorgehe.

1) Was das Erstere betrifft, so kann nicht gezweifelt werden, daß der heilige Geist nach der Lehre Jesu als ein dem Menschen objektiver Geist erscheint, der freilich in den Subjekten wirksam und denselben einzuwohnen bestimmt ist; wie bei den Jüngern der Geist bleibend innerlich seyn und wirken sollte, dieß aber doch nur so, daß es der Geist des Vaters ist, und der durch Jesu Christi Vermittlung ihnen zu Theil wird. Er ist an und für sich beim Vater, vom Vater geht er aus, und vom Sohne wird er durch seine Vermittlung theils durch Fürbitte, theils durch seine Vollziehung mitgetheilt und gesandt, Joh. 15, 26. 16, 14. 15. Geht er nun vom Vater aus oder vom Sohne (Joh. 16, 7. 15, 26), so sieht man wohl: es ist hier der Geist als existirend nicht blos im Menschen, sondern auch als objektiv existirend gedacht, in objektiver göttlicher Existenz; und daran werden wir auch nicht zweifeln, wenn wir Joh. 7, 39, wo doch nicht vom Seyn des Geistes überhaupt, noch von seiner alttestamentlichen Wirkung, sondern nur von seiner Mittheilung an die christlichen Gläubigen die Rede ist, vergleichen. Ganz einleuchtend wird die Objektivität des heiligen Geistes durch Matth. 28, 19., indem auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes getauft werden soll. Dieses *ὀνομα του ἁγιου πνευματος* stellt ihn in seiner objektiven Existenz dar. Aber dieß leitet nun eben schon auf die zweite Frage:

2) Ob die Reden des Herrn nicht weiter führen zur Persönlichkeit des heiligen Geistes. Es ist kein Zweifel, daß die Form der Darstellung in den johanneischen Reden und auch anderwärts allerdings von der Art ist, wie man von einer Person zu reden pflegt. Der Vater sendet den Geist in meinem Namen, sagt Jesus Joh. 14, 16, wie er selbst gekommen ist in des Vaters Namen, 5, 43. Der Geist ist der *παρακλητος*, der, wie wir wissen, als Stellvertreter Christi Beistand und Führer der Apostel seyn sollte (15, 26. 14, 16). Dieß ist ganz, wie man von einer Person redet; ja selbst wo *το πνευμα ἁγιον* das Subjekt ist, wird das Masculinum *ἐκεινος* gesetzt, 16, 13. 14. 14, 26., freilich immer in Rückbeziehung auf *παρακλητος*, wenn dieß auch das entferntere ist; aber man sieht aus diesem Gebrauch, wie eben das *πνευμα ἁγιον* als selbstständiges Subjekt im Sinne des Redenden liegt, 14, 26 (vgl. 16). Auch bei den Synoptikern müssen wir uns daran erinnern, daß es Matth. 10, 20, heißt: Eures Vaters Geist ist es, der in Euch

redet, wo er also das redende Subjekt ist. Aber es frägt sich nun, ob diese Darstellungsweise nicht eben nur personifizirende Form ist; und allerdings könnte in den Reden, besonders den Abschiedsreden Jesu für solche rhetorische Personifikation ein guter Grund und Zweck angegeben werden, da er die Jünger trösten und eben auf die Lebensgemeinschaft mit ihm und dem Vater, in welcher sie in Zukunft Alles, was sie von Erleuchtung und Kraft in ihrer Stellung bedürfen würden, finden sollten, recht nachdrücklich hinweisen will. Dieser Absicht würde es dann entsprechen, personifizirend von dem heiligen Geiste zu reden, auch wenn derselbe nicht wirklich Person wäre; *παρακλητος* wäre dann ein eben in dieser Absicht gewählter Ausdruck. Aber auf der andern Seite würde ja doch für diesen Zweck, wenn es nur so wäre, es auch hingereicht haben, die Jünger eben auf ihn, den nach einer kurzen Zeit bleibend verklärten Christus hinzuweisen, der wieder zu ihnen komme, der sie nicht Waisen lasse, der ihnen seinen Geist gebe; wozu noch eine Personifikation des Geistes? In der Einwohnung des Sohnes und des Vaters (14, 21. 23. vgl. 18) läge ja schon Alles, was der Absicht des Herrn entspräche. Wozu nun noch die Versuchung zu einem solchen Mißverständnisse hinzufügen? Ein Wink aber über die Persönlichkeit des Geistes scheint auch in dem zu liegen, was Joh. 3 in der Parallelisirung desselben mit der Naturerscheinung des Windes gesagt ist, *το πνευμα ὁπου θελει πνει*, V. 8; also der Geist hat einen Willen, vgl. 1 Kor. 12, 11. Es kommt hiezu, daß gegen die Persönlichkeit des Geistes in den Reden des Herrn nichts enthalten ist. Man hat sich, was die biblische Darstellung überhaupt betrifft, namentlich darauf berufen, daß der heilige Geist, als das, was ausgegossen werde, bezeichnet sey; das ist allerdings richtig, wenn es auch nicht in den Reden Jesu selbst vorkommt. Doch finden wir bei ihm das „Angethan werden“ mit der Kraft aus der Höhe, Luk. 24, 49, als den Empfang des heiligen Geistes oder eigentlich der Kraft desselben, Apostelg. 1, 8. Allein was man empfängt, womit man angethan wird, das ist die Kraft, aber die Kraft des „auf Euch gekommen seyn werdenden Geistes“. Also hierin liegt wieder die Selbständigkeit des Geistes. Er selbst kommt, mitgetheilt wird in jener Weise seine Kraft. So ist es auch mit dem Bilde der Ausgießung. Ausgegossen wird die Kraft des heiligen Geistes, dessen Symbol in dieser Hinsicht namentlich das lebendige Wasser ist, das erfrischende und belebende, und nur in diesem Symbole kommt dann das Trinken vor, das Ausfließen und das Werden zu einer Quelle lebendigen Wassers. So bleibt gegen die Persönlichkeit des heiligen Geistes in den Reden Jesu Nichts von Belang, und Joh. 16, 14. 15, darf uns nicht bedenklich machen: „Er wird es aus dem Meinigen nehmen und Euch verkündigen.“ Wollte man aus dem Umstand, daß der Geist Christum ver=

klären werde, indem er von dem Seinigen nehmen wird, schließen, daß der Geist nichts Eigenthümliches sey, so wird zu viel bewiesen; da Christus auch von sich sagt, daß Alles, was der Vater hat, sein sey, 16, 15. 17, 10, und umgekehrt, ungeachtet er hier gewiß nicht seine eigene Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit gegenüber vom Vater aufheben will; und ebenso wenig kann man also jene Worte gegen die Eigenthümlichkeit des Geistes anführen, sondern sie sprechen nur einen Satz aus, der die Wesens-Einheit und innigste Lebens-Wechselwirkung zwischen dem Vater und ihm und dem Geiste ausdrückt. Der Herr stellt in jenem Satze das Verhältniß des Geistes zu seiner Person und seinem Werke zwar von Seiten der Einheit dar, aber dadurch ist der Unterschied nicht aufgehoben; so sehen wir auch im übrigen Neuen Testament, wo am genauesten eingegangen wird auf den Geist, immer wieder Prädikate hervortreten, die ihn als persönliches Subjekt bezeichnen, vgl. 1 Kor. 12, 11. Und dazu kommt endlich die Analogie mit der Lehre vom Sohne; wie der Sohn vom Vater gesendet ist, so wird der Geist im Namen des Sohnes und unter Vermittlung des Sohnes vom Vater gesendet. Und wie der Sohn als der präexistente in den johanneischen Reden ausdrücklich dargestellt ist, so ist es ganz angemessen, wenn die nämlichen Prädikate beim Geiste auch so gefunden werden, daß er nicht nur überhaupt eine objektive Existenz hat, sondern auch als eigenthümliche Persönlichkeit gedacht wird, und diese Analogie erhält eine besondere Wichtigkeit durch Matth. 28, 19, die Taufformel, wo das ὀνομα του πατρος ꝛc. uns eben auf das Nämliche leitet, der Name des heiligen Geistes deutet auf den Geist in persönlicher Existenz, und das ist die neutestamentliche Spitze der Lehre vom heiligen Geist, hierin kulminirt die Lehre Jesu über denselben. Aber wir dürfen hier noch nicht Halt machen, sondern es führt uns dieß zu einem weiteren Ergebnisse, das besonders aufgestellt werden muß.

5. Vater, Sohn und Geist.

§. 25.

Die Lehre Jesu schließt sich ab in der Zusammenfassung des Vaters, Sohnes und Geistes, so daß der Vater verklärt wird im Sohne durch den Geist, dessen Einwohnung in den Menschen vermittelt wird durch den Sohn.

1. Hiermit ist nun der vollständige Gottesbegriff gegeben. Im Namen des Vaters, Sohnes und Geistes stellt sich uns derselbe ganz so dar, wie ihn Christus gelehrt hat. Und darum tritt eben die synoptische Hauptstelle, Matth. 28, 19., an die Spitze in der Darstellung

der Erscheinung des auferstandenen Christus, in welcher Matthäus die Spitze seiner Geschichte des messianischen Lebens Jesu geben will. Hier sagt der auferstandene Christus, als er sich den Elfen auf dem vorher ihnen bezeichneten Berge offenbarte: mir ist gegeben alle Vollmacht und Gewalt im Himmel und auf Erden, machet zu meinen Jüngern alle Völker, indem ihr sie taufet auf den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes und sie lehret halten Alles, was ich Euch befohlen habe, und siehe, ich bin bei Euch alle Tage bis an das Ende der Weltzeit. Man sieht: das ist die Spitze dieser evangelischen Darstellung, die eben daher die sich selbst vollendende Selbstdarstellung des Herrn in seinem Zeugnisse, wie in der Verklärung seiner Persönlichkeit mit Berufung auf seine göttliche Vollmacht gibt und den Jüngern den eigenthümlichen apostolischen Auftrag und die demselben angemessene Verheißung. Kein Wunder, wenn nun hier eine Zusammenfassung seiner ganzen Lehre mit enthalten ist, und zwar in Verbindung mit dem apostolischen Taufauftrag. So hängt Alles aufs Schönste zusammen.

Gleichwohl hat man den historischen Charakter dieser Stelle stark in Anspruch genommen, schon Teller hat sich gegen dieselbe erklärt. Er meinte, die Stelle sey durch Interpolation in den Text gekommen, aber diese Hypothese ist an und für sich eine schwierige und läßt sich schlechthin nicht erweisen. Also müßte man weiter gehen und sagen, daß diese Formel von dem Verfasser des echten Evangeliums aus dem späteren kirchlichen Rituale Jesu in den Mund gelegt worden sey. Teller begründet seine Zweifel damit: daß 1) Marcus Nichts davon wisse (vgl. 16, 16.); aber wir wissen, daß so viele Dinge von dem einen Evangelisten ausführlicher, von dem anderen gedrängter berichtet werden. Marcus drängt gegen den Schluß seines Evangeliums sichtlich zusammen; es kann also aus ihm kein Beweis gezogen werden. 2) Die Apostel erinnern sich nicht an das Gebot, alle Völker zu taufen, wie denn Petrus Apostelg. 11, 4—13. sich nur auf die ihm zu Theil gewordene Vision berufe, und endlich 3) nach den Nachrichten der Apostelgeschichte, Apostelg. 2, 38. 10, 48. 19, 5. Gal. 3, 27. Röm. 6, 3. haben die Apostel nur auf Christum getauft. Diesen Einwendungen Tellers haben sich Spätere, z. B. Strauß und de Wette, angeschlossen; de Wette's Gründe sind:

1) eine solche reflektirende Zusammenfassung der dreifachen Ansicht Gottes, wie hier, konnte wohl bei den Aposteln vorkommen (2 Kor. 13, 13.), schwerlich aber bei Christus und auch bei jenen schwerlich als Gegenstand des Bekenntnisses; allein was Matthäus gibt, ist auch dieß Beides nicht, sondern einfach der vollständige Ausdruck des im Evangelium offenbaren Gottes eben als Ausdruck für die Bedeutung der Taufe, und von diesem Standpunkte betrachtet, konnte

dieser Satz ganz wohl vorkommen; ja es hat dieses Vorkommen eine gewisse Nothwendigkeit; gerade hier war der rechte Zeitpunkt dafür, denn hier erst konnte der Herr diesen vollständigen Ausdruck so geben, daß die Jünger nicht nur keinen Anstoß daran nahmen, sondern auch die volle Bedeutung desselben annähernd zu erfassen im Stande waren; erst, nachdem sie den auferstandenen Herrn in dieser seiner Erhabenheit geschaut, erkannt und seine Auferstehung gehörig in sich verarbeitet hatten, waren sie hiezu fähig, aber jetzt waren sie es auch. 2) Sein weiterer Grund ist eben auch die Vergleichung der Taufformel mit den Nachrichten der Apostelgeschichte. Es wird gezweifelt, ob in der Apostelgeschichte wirklich auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes getauft worden sey. In der apostolischen Zeit habe wenigstens zuweilen alle Beziehung der Taufe auf den heiligen Geist gefehlt, dieß Letztere soll aus Apostelg. 8, 16. geschlossen werden. Es ist von den Samaritanern die Rede, welche durch Philippus bekehrt worden. Eine größere Menge, namentlich auch der Magier Simon, seyen getauft worden. Da man nun in Jerusalem diese Nachricht erhielt, haben die Apostel daselbst den Petrus und Johannes gesandt, die mit den Neubekehrten gebetet haben, damit diese den heiligen Geist empfingen, da noch auf keinen derselben der heilige Geist gefallen war: nur getauft waren sie auf den Namen Jesu. Aber man kann auf den heiligen Geist getauft seyn, ohne daß er auf einen gefallen ist, und der Nachdruck liegt darauf, daß sie nur getauft waren, nicht daß sie es ausschließlich auf Jesu Namen waren, dieß Ausschließliche liegt durchaus nicht in der Stelle. Sie waren getauft, ohne den Geist empfangen zu haben; der Ausdruck „auf den Namen Jesu getauft," kann aber ganz gut eine kurze Bezeichnung seyn, welche gar nicht ausschließt, daß der Akt auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes geschehen. Es ist nicht anzunehmen, daß der Diaconus Philippus anders als die Apostel getauft habe, was doch der Fall seyn mußte, wenn hier eben nur von seiner Taufe als der Taufe auf Jesu Namen gesagt wäre, sie habe keine Beziehung auf den Geist enthalten, worin dann läge, daß dieß sonst gewöhnlich gewesen. Ja aus Apostelg. 19, 2 ff. könnte ebenso gut das Gegentheil geschlossen werden. Paulus hatte in Ephesus einige Jünger getroffen, welche er frägt, ob sie den heiligen Geist empfangen haben, nachdem sie glaubig geworden seyen, sie aber sagen: wir haben nie Etwas gehört, ob ein heiliger Geist ist; darauf frägt Paulus: auf was seyd ihr denn getauft? und sie antworteten: auf die Taufe Johannis. Hier ist es sehr naheliegend, da Paulus voraussetzt, wenn sie in der richtigen Weise getauft waren, so müßten sie Etwas von dem heiligen Geiste erfahren haben, zu schließen: daß die Taufe auch auf *den Namen* des heiligen Geistes vollzogen worden sey. Der Schluß ist allerdings deßwegen nicht ganz schla=

gend, weil es nicht nothwendig ist, die Gegenfrage des Apostels als Widerlegung ihrer Aeußerung zu fassen. Aber jedenfalls zeigt sich auch hier, daß sie, nachdem sie christlich getauft worden, doch nicht sofort die Gabe des heiligen Geistes erhielten, sondern erst nach der Händeauflegung des Apostels. Also aus der Apostelgeschichte kann man nicht erweisen, daß die christliche Taufe in der ersten apostolischen Zeit ohne Beziehung auf den heiligen Geist vollzogen worden sey. 3) Mit dem Befehl Christi, die Heiden zu taufen, indem die Apostel zu allen Völkern hinziehen sollten, wollen sich die anfänglichen Bedenklichkeiten der Apostel, den Heiden die Taufe zuzugestehen, nicht vertragen; allein diese Bedenklichkeiten der Apostel, vgl. Apostelg. 10. und der Christen zu Jerusalem, Apostelg. 11, 1—3. bezogen sich nicht darauf, ob die Heiden überhaupt getauft und christlich unterwiesen werden sollten, sondern nur, ob sie getauft werden sollten, ohne zuvor in die alttestamentliche Gemeinde, namentlich durch die Beschneidung, aufgenommen zu seyn. Die Apostel konnten den Taufbefehl vollständig im Andenken haben und doch diese Bedenklichkeit auf ihrem damaligen Standpunkte noch hegen. Also kann daraus Nichts gegen die Glaubwürdigkeit des bei Matthäus berichteten Taufbefehles folgen. Auch finden wir, daß schon die älteste Kirchengeschichte, abgesehen von dem Neuen Testamente, die Taufe in der Weise des Taufbefehles aufweist, so bei Justin Mart.

2. Nehmen wir hiernach keinen Anstand, den Taufbefehl für so glaubwürdig zu halten, als andere uns berichtete Reden Jesu, so handelt es sich nun nur um seine Bedeutung. Um die Völker zu Jüngern zu machen, wird geboten, sie auf den Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zu taufen und sie anzuweisen, Alles zu halten, was der Herr befohlen habe. Also die im Untertauchen unter das Wasser erfolgende Weihe ihnen zu ertheilen auf jenen Namen. Das *βαπτιζειν* wird häufig mit *ὀνομα* verbunden, indem die Beziehung des Taufaktes auf Gott, Christum ꝛc. durch eine Präposition in Verbindung mit *ὀνομα* ausgedrückt wird (vgl. טבל לשם bei der Proselytentaufe, s. Bindseil in Ullm. und Umbr., Stud. und Krit. 1832), *ἐπι τῳ*, Apostelgeschichte 2, 38., um die Bedingung und Zweckbeziehung zu bezeichnen, *ἐν τῳ*, 10, 48., um das unmittelbare Aufgehobenseyn der Taufe im Namen zu bezeichnen, d. h. daß der Akt der Taufe in diesem Namen ruht und wurzelt, *εἰς το ὀν.*, zunächst die allgemeine Beziehung des Weiheaktes auf den Namen Gottes. Der Name Gottes wird hier eben nicht blos in Umschreibung von *θεος* so genannt, er ist bedeutsam, denn der Name Gottes wird

1) nach biblischer Betrachtung über den Menschen genannt, auf sie gelegt (s. Num. 6, 27.), um sie zu segnen, denn Gott ist ihnen da=

durch gegenwärtig zu ihrem Heile. (So Justin Apol. 1, 61.). Es ist also ein Weihe-Akt, in welchem der Name Gottes über den Täufling zu Segen und Heil genannt wird: damit Gott ihm mit seiner Gnade gegenwärtig sey und ihm Heil bringe.

2) Aber wird auch der Name genannt in Anrufung, Verehrung, Bekenntniß, worin der Glaubige diese Gegenwart Gottes selbst ausspricht und bethätigt. Die Taufe geschieht also auf den Namen Gottes in diesem doppelten Sinne: daß dieser Gott von nun an der heilsgegenwärtige Gott dieses Menschen sey und von ihm angerufen werde; ὄνομα bezeichnet hier aber eben den Namen Gottes nach diesem Zusammenhang, als den Namen dieser drei Subjekte. Zwar sagt Lutz (Bibl. Dog. S. 333), die Zusammenstellung sey keine Gleichstellung; der Sohn bleibe Gott untergeordnet als der Gott Verherrlichende und von ihm Verherrlichte, als der von Gott Empfangende, Geweihte und Gesandte, dem die Göttlichkeit insofern zukommt, als er in seinem Geiste, Willen und Werke ohne Trennung mit Gott verbunden ist, und Gott in der menschlichen Natur und ohne Trübung als Sohn darstellt, und der heilige Geist sey die im menschlichen Geiste zur Erleuchtung und Heiligung wirksame Kraft Gottes, welchem Göttlichkeit zukomme, aber ohne Persönlichkeit. Allein das ist keine getreue Auslegung des Sinnes. Es stehen dieser Ansicht wesentliche Gründe entgegen: 1) Wenn Jesus doch sich selbst präexistent weiß, so ist sein Wesen nicht damit erschöpft, daß er Gott in der menschlichen Natur darstellte, so hat er ja schon an sich, schon in der Präexistenz ein Verhältniß der Einheit zu ihm als Gott und des Unterschiedes als dem Vater. Und ebenso ist der Geist, wie wir gesehen, keineswegs blos eine erscheinende göttliche Kraft. 2) Allerdings schließt die Nebeneinanderstellung der Subjekte noch keine Gleichstellung in sich, diese liegt aber in der gleichmäßigen Beziehung der Taufe auf alle drei Namen. Jeder derselben ist göttlicher Grund des Heiles, da es ja einen anderen als göttlichen Grund für dieses überhaupt nicht geben kann; und warum wäre nun, wenn der Geist Nichts als die Kraft Gottes wäre, er so besonders genannt, zumal gegenüber von Solchen, die an die alttestamentliche Sprechweise vom Namen Gottes gewöhnt sind? Weiter sagt dann Lutz: es liege in dieser Zusammenstellung die Summe des christlichen Glaubens und Bewußtseyns, und der Schlußstein der christlichen Glaubenslehre; fremd sey ihr aber aller spekulative und metaphysische Gehalt über die Natur Gottes. Die Ungleichheit der drei Objekte erheische eine Auffassung dieser Zusammenstellung, welche durch gehörige Ueber- und Unterordnung der drei dieselben in ihrem richtigen Verhältnisse zu einander denke, und doch nicht nur drei einzelne Sätze gebe, sondern in dem Zusammengesetzten nur Ein Verhältniß zu dem erkennenden Subjekte verstehe. Dieses Alles hat auf

der einen Seite eine gewisse Wahrheit, muß aber wesentlich beschränkt werden. Allerdings ist hier nicht zunächst Etwas ausgesprochen über die Natur Gottes, aber desto mehr und desto prägnanter über die Beziehung des Gottesnamens vom Vater, Sohn und Geist auf den Täufling. Es wird damit ausgesagt, daß in jedem dieser drei das göttliche Heil auf eine eigenthümliche Weise gegründet ist und darin liegt genug über das Subjekt selbst. Es ist freilich nicht unmittelbar ein metaphysischer Satz. Aber Metaphysik liegt darin, wie überhaupt in der Religion. Es ist der offenbare Gott, der sich eben in diese das Heil begründende Lebensgemeinschaft mit dem Täufling setzt, die göttliche Causalität des Heiles, dreifach bezeichnet. Die Lehre von der Präexistenz des Sohnes und der Eigenthümlichkeit des Geistes ergänzt sich dadurch, daß auf ihre Namen so gut getauft wird, wie auf den des Vaters. Wenn also auch unmittelbar nur von der Begründung des Heiles im Sohne und Geist die Rede ist, so ist doch mittelbar eben daraus etwas über das Wesen Beider ersichtlich. Wir wissen, daß der Sohn das Leben in ihm selber hat; wie wird es mit dem Geiste seyn? Jedenfalls aber macht der Unterschied sie nicht schlechthin ungleich, sondern eben die gleichmäßige Causalitätsbeziehung des Heiles in der Taufe gibt eine Einheit im Unterschiede, und eben dieses Ineinander gibt den ganzen lebensvollen Gottesbegriff des Christenthums und zunächst Jesu selbst. So ist es eine synoptische Stelle, welche das vornämlich aus den johanneischen Aussprüchen ersichtliche Wesen des Sohnes und Geistes im tieferen Zusammenhang wiederum erhellt.

3. Zur Gegenbeleuchtung gehören namentlich einige johanneische Stellen in den Abschiedsreden:

Joh. 14, 16. 17. (vgl. 20. 21. 26.): ich will den Vater bitten und er wird Euch einen anderen Paraklet geben, daß er bei Euch bleibe in Ewigkeit; der Vater ist der, der auf die Fürbitte des Sohnes den Jüngern den Geist gibt als bleibenden Beistand, ja als in ihnen bleibend. Und eben durch diesen Geist werden die Jünger erkennen, daß Christus im Vater ist, und daß eine wechselseitige Lebensgemeinschaft zwischen ihnen und Christo Statt findet, so auch V. 26.: der Vater sendet den Geist im Namen des Sohnes, der Sohn vermittelt die Sendung, der Geist verherrlicht Christum, und führt sein Werk weiter.

Joh. 15, 26. werden in ähnlicher Weise die drei zusammengestellt: der Geist geht vom Vater aus und Christus sendet ihn vom Vater.

Joh. 16, 7—15. Der Geist, der als Paraklet gesendet wird, verklärt Christum, denn was er mittheilt, ist Christi.

So sehen wir aus diesen Stellen die Einheit der drei. Denn in keinem von allen drei kommen wir über das Göttliche hinaus in das

Kreatürliche hinein, alle drei sind das wirkende Princip des göttlichen Heils, ganz wie in der Taufformel, die Nichts als die konsequente Herausstellung des Grundgedankens ist, der hier sich findet. So bezeugen sich beide wechselseitig. Aber wie die Einheit, so tritt auch in der Andeutung ihrer Aktivität der Unterschied der drei in den johanneischen Reden charakteristisch hervor; in der Taufformel ist derselbe eben nur durch die Nebeneinanderstellung zur Heilsbegründung angedeutet, die johanneischen Stellen führen denselben durch die Darlegung der Aktivität näher aus. Das versteht sich von selbst, daß im Nebeneinander doch der Vater voransteht, den der Sohn selbst bezeichnet hat als den, von welchem er empfangen habe, das Leben zu haben in ihm selber, Joh. 5, 26. (vgl. Kol. 2, 9.). Der Geist ist derselbe, den der Sohn ohne Maß hatte, und weil er ihn so in seiner Totalität als Gottmensch hatte, wo es durch sittliche Vermittlung geschehen mußte, so sehen wir den Geist bei der Taufe herabkommen. Sofort ist alle Geistesmittheilung an die Verklärung des Sohnes gebunden, er geht zwar vom Vater aus, aber nur durch Vermittlung des Sohnes. Aber darum ist doch der Geist so gut wie der Vater und der Sohn vollkommen göttlichen Wesens. Gott ist Geist (Joh. 4, 24.), der Herr ist Geist (2 Kor. 3, 17.), und der Geist, wenn er für sich genannt wird, ist kein anderer, als der hier genannte. Wo irgend ein göttliches Leben soll gepflanzt werden, geschieht es durch Einwirkung oder vielmehr Einwohnung dieses Geistes; diese steht aber immer in Verbindung mit der Einwohnung Christi und des Vaters selbst in den Glaubigen Joh. 14, 23 — ein Beweis, wie sie zusammengehören und wie wir mit allen dreien immer in demselben Kreise des Einen göttlichen Wesens bleiben. So ist es auch im Gespräche mit Nikodemus Joh. 3., der Geist als das wahrhaft Göttliche ist das Princip der Wiedergeburt, V. 3—8., und ist doch als solcher wieder unterschieden vom Vater und Sohn, vgl. V. 16. Dieß ist nun eben das Eigenthümliche, wofür wir in der ganzen Welt kein Beispiel finden: diese Einheit des Wesens und doch dreifache Persönlichkeit, das ist die göttliche Lebensfülle und Vollständigkeit der Persönlichkeit, welche den christlichen Gottesbegriff in seinem Reichthum und seiner Lebendigkeit abschließt, aber freilich auch in einer Tiefe, durch die sie für uns auf dieser Stufe der Erkenntniß, die noch im Spiegel und im Räthselworte sieht, in ein Dunkel gehüllt bleibt, das wir jetzt noch nicht zu durchdringen vermögen. Wie der Herr sagt, Niemand habe Gott je gesehen, als der Sohn. Aber den Grundgedanken bezeugen klar die Apostel 2 Kor. 13, 13. vgl. 1 Kor. 12, 4—6. 1 Petr. 1, 2. Apokal. 1, 4—6. Die Lehre von Gott als Vater, Sohn und Geist ist die nothwendige Grundlage oder, wenn man will, Voraussetzung der christlichen Heilslehre,

ein Glaube, auf welchen schon durch Christum die Apostel selbst gekommen sind; aber ohne daß er es für angemessen gehalten, über das innere Wesen Gottes in dieser dreifachen Beziehung nähere Aufschlüsse zu ertheilen.

4. Es ist eine interessante Frage, warum uns das Wesen des heiligen Geistes vorzugsweise noch dunkel erscheine? Das Dunkel, welches die Trias umhüllt, bezieht sich auf zweierlei, einmal auf die Einheit der drei, welche als Gleichheit eine einzige ist; dann auf die Art und Weise, wie in der Trias die in die Welt hereingetretenen Offenbarungen oder Erscheinungen des Herrn zu denken sind; zunächst beim Sohn, sofern er Menschen- und Gottessohn zugleich ist, so daß also nicht nur auf der trinitarischen Beziehung des Sohnes zum Vater und zum Geiste ein Dunkel ruht, sondern auch auf der Verbindung des präexistenten Christus mit dem Menschen Jesus; doch ist diese Erscheinung des vor Grundlegung der Welt Präexistenten in der Zeit und Menschenwelt eine uns ganz offenbare, weil geschichtlich gewordene, die auch in dem Selbstbewußtseyn des erschienenen Christus nicht nur verborgen lag, sondern sich mittelst seines Zeugnisses bei ihm ausgesprochen hat. Anders verhält sich dieß noch beim Geist, in welchem auch Gott in der Welt wirkt, der Welt einwohnt, aber ohne daß dieser Geist bereits die ihm völlig adäquate persönliche Erscheinungsform gewonnen hätte, wie der präexistente Christus sie in der gottmenschlichen Erscheinung hatte. Zwar hatte dieser auch den Geist ohne Maß, aber es war nicht der Geist im trinitarischen Sinne, und es fehlt also im gegenwärtigen Stadium der göttlichen Offenbarung noch an einer adäquaten Erscheinung des Geistes als Geistes, und eben darum ist uns nun auch die Persönlichkeit des Geistes noch bis zur Stunde nicht evident offenbar, so wie die Persönlichkeit des Sohnes schon in der Präexistenz. Ferner ist er eben deßwegen überhaupt seinem Wesen nach nicht so offenbar. Er ist zwar von Christo verheißen, und in diesem Verheißungswort wesentlich gezeichnet, auch ist diese Verheißung bis auf einen gewissen Punkt in Erfüllung gegangen, aber die Erfüllung ist noch nicht vollständig; die Gemeinde Christi ist noch nicht vollendet, und die Vereinigung der ganzen Geisterwelt mit dem Haupte Christo ist eine noch nicht realiter völlig vollzogene. Es steht noch ein Stadium der göttlichen Offenbarung bevor, wie wir schon aus der Lehre Jesu schließen müssen, wo der Geist erst vollständig sich offenbart, und wo eben daher auch sein persönliches Leben und Wesen uns recht zur Evidenz kommen muß. So lange aber ist dann überhaupt die Erkenntniß der Trias noch nicht zu der Stufe gelangt, zu welcher sie jedenfalls noch gelangen muß; selbst dann, wenn wir den Fall setzen, daß es nie zu einer vollständigen Durchschauung beim Menschen kommen würde, obgleich wir zu dieser Annahme nicht geradezu berechtigt sind, wenigstens wenn wir zu Grunde legen, daß wir

„erkennen werden, wie wir erkannt sind“ — Grund genug, in Beziehung auf diese Culmination der Lehre des Herrn von Gott, wie sie in der von Vater, Sohn und Geist gegeben ist, mit aller ehrfurchtsvollen Scheue sich zu bescheiden und fortwährend zu forschen. Daher bleiben auch noch Stellen die in Beziehung zu dieser Lehre zu stehen scheinen, aber noch nicht so, wie es an sich möglich wäre, ergründet sind. In Beziehung auf die noch zu erwartende Offenbarung des Geistes erinnern wir noch, wie die Gemeinde die Braut des Herrn genannt wird Apokal. 22, 17., und an das, was von einer Offenbarung der ganzen *πολυποικιλος σοφια* Ephes. 3, 10. und der *πασα πατρια* im Himmel und auf Erden Ephes. 3, 15. gesagt ist — eine einstige Offenbarung des Geistes, von welcher uns 1 Kor. 12. eine Ahnung gibt, aber auch nur eine solche.

5. Von hier aus, wo wir sehen, mit welcher verecundia und reverentia wir dessen Gegenstand umfassen müssen, ist es interessant, den Blick auf das Alte Testament zurückzuwenden, und zu fragen, in wie fern dort auch schon diese Culmination des neutestamentlichen Gottesbegriffs vorangedeutet oder angelegt sey. Wenn nun in der alten Theologie unserer Kirche ohne Weiteres die Trinität im Alten Bunde gefunden wurde, so reichen freilich die exegetischen Beweise, die man hiefür gab, nicht aus: nicht die Stellen, wo eine Pluralität in den Formen hervortritt, der Pluralis des Gottesnamens mit dem Singular des Verbums steht, oder umgekehrt, auch nicht die, welche eine Pluralität der göttlichen Prädikate zeigen, wie das dreimal Heilig des Jesaja u. A. dgl. Aber daß gewisse Spuren da sind von einer Tendenz zu der Ausbildung, welche wir wirklich in der neutestamentlichen Lehre, namentlich so kräftig in der Lehre des Herrn selbst finden, ist allerdings nicht zu übersehen. So ist bedeutsam das Hervortreten des Engels Jehovah's, des Engels des Herrn *κατ᾽ ἐξοχην*, theils im Unterschiede von den niedrigeren Engeln, theils in der Identification mit Jehovah, mit Gott selbst. Dieser Engel Gottes tritt hervor in Genes. 16, 10. 11., vgl. 13. 21, 17 ff. 22, 1 ff. (11.) 31, 11 ff. (32, 25.) Exod. 14, 19. 23, 20 ff. 32, 34. auch in einigen späteren Fällen. Auch hat man seine Prädikate verglichen Jes. 63, 9. In den späteren Propheten tritt der Engel des Herrn oder des Bundes (Mal. 3, 1.), dann in Beziehung zur messianischen Erwartung (vgl. Dan. 10.) Sacharj. 1—6. Um so merkwürdiger ist, daß Daniel selbst den, dem für alle Zeiten die Herrschaft über alle Völker zugedacht ist, wie eines Menschensohn darstellt. Der Träger des göttlichen Reiches kommt vom Himmel, und so knüpft dieß an an solche Stellen, wo in den späteren Propheten der Engel des Herrn in die messianische Hoffnung hereintritt, aber er erscheint als Menschensohn; was sonst Engel Jehovahs war, wird nun als Menschensohn der

Träger des göttlichen Reiches auf Erden, so können wir uns den Entwicklungsgang denken: aber der Engel des Herrn erschien immer nur momentan, freilich immer so, daß was er redet und thut, als Wort und That des Herrn selbst angesehen wurde. In Christo aber erschien das, was der Herr selbst als seine präexistente Persönlichkeit bezeichnet, als Mensch unter Menschen in einem wahrhaft menschlichen Leben. Hier haben wir erst die Menschwerdung. Dieß ist nun ein Element der werdenden Trinitätslehre, ein Keimpunkt im Alten Testament, an welchen die Lehre Jesu anknüpft — eben der Engel des Herrn, der zuletzt als Substrat der messianischen Erwartung in den Propheten die Erscheinung des Herrn unter den Menschen in Aussicht stellt.

Ein zweites Element ist die Lehre von der göttlichen Weisheit, welche mehr und mehr unter den göttlichen Eigenschaften ausgezeichnet und einer Hypostasirung entgegengeführt wurde, aber in den kanonischen Schriften des Alten Testaments nur in personificirender Form (selbst wie es scheint in den Apokryphen nur so). Endlich gehört hiezu noch die Art und Weise, wie Gottes Wort und Gottes Geist als die Offenbarungsweisen der Gottheit ausgehoben wurden, Ps. 33. Von Beiden geht eine Entwicklung der Lehre aus, in der sich eine Begriffsbildung ansetzt, deren Ende in der neutestamentlichen Trinitätslehre liegt, das Wort Gottes wird zum λογος, durch einige neutestamentliche Stufen hindurch bis zur johanneischen Spitze im Prolog, (vgl. Hebr. 4.). Im λογος finden Wort und Weisheit ihren gleichen höchsten Ausdruck und werden so in Eins verschmolzen, denn λογος ist sowohl Vernunft als Wort; darin ist die Weisheit und das Schöpferwort vereinigt, die Lehre vom Geiste im Neuen Testament aber ist nichts als die Vollendung der uralten Lehre vom Hauche seines Mundes.

II. Die Erlösung der Menschen.

1. Uebersicht.

§. 26.

Da die Verklärung des Vaters im Sohne nach der Lehre Jesu ihre bestimmte Beziehung auf die sündige Menschheit hat, so wird sie in dieser Beziehung zur Erlösung, welche der zweite Hauptgegenstand der Lehre Jesu ist. Dieser Theil umfaßt 1) das Objekt

der Erlösung; 2) das erlösende Princip; 3) dessen Wirkung.

Daß die Lehre Jesu von der Verklärung des Vaters im Sohne ihre bestimmte Beziehung habe auf die sündige Menschheit, das erhellt aus Joh. 17, 4, wo er sagt, daß er den Vater verklärt habe auf Erden, also unter den Menschen, und zwar durch Vollziehung seines Werkes, durch Offenbarung des Vaters. Wie er dann auch sagt, 15, 8, dadurch sey der Vater geehrt und verklärt, daß seine Jünger in ihm seyen und bleiben, damit sie Frucht bringen. So betrachtet er auch seine eigene Verklärung nicht nur als eine solche bei Gott, sondern auch als Verklärung seiner in den Seinigen, die auch durch den heiligen Geist bewirkt wird, der in den Seinen wohnen sollte, Joh. 16, 14. Sie beruht darauf, daß die Menschen zu ihm gezogen werden und an seiner Herrlichkeit Theil nehmen, und daher auf der ihm ertheilten Vollmacht, ewiges Leben zu geben allen Denen, welche der Vater ihm geschenkt habe, wodurch Vater und Sohn geehrt werden, 5, 23, und zwar sind sie ihm gegeben *ἐκ του κοσμου*, 17, 6. Die Seinen sind noch in der Welt und bedroht von ihr, aber sie sind doch nur in sie gesendet, damit durch ihr Wort auch andere an ihn glaubig werden (17, 11. 14. 18). Es ist also eine Verklärung des Vaters durch den Sohn im *κοσμος*, die Verklärung trägt über den Vater und Sohn hinaus in die Welt, aber nur mit der Rückbeziehung auf den Vater. So wird die Verklärung zur Erlösung, und wird diese ganze Wirkung Jesu in der Welt als Befreiung von der Sünde und Rettung vom Verderben, 3, 16. 17, bezeichnet, oder als Mittheilung des wahren Lebens, Joh. 5, 24. 10, 28. 6, 39 (47—58), wie er sich denn selbst das Leben nennt, 11, 25. 14, 6. Derselbe Gedanke liegt in verschiedenen Bildern vom Lebenswasser, 4, 14. 7, 37, Lebensbrod, 6, 48, vom Lichte 8, 12. 9, 5. 12, 46, oder: er ist der Weg zum Leben, 14, 6, der gute Hirte, 10, 11. Dieselbe Idee liegt auf synoptischem Boden darin, daß es Jesus allein ist, durch den die Menschen zum Vater kommen, Matth. 11, 27, insbesondere die Unmündigen, welchen er denselben offenbart, die Mühseligen und Beladenen, die er dadurch von ihrer Last befreit, ferner, daß er sein Leben als Lösegeld für sie gibt, Matth. 20, 28. 26, 28, das Verlorene zu retten gekommen ist, Matth. 18, 11 (15, 24. 10, 6), Luk. 15, als Arzt der geistig Kranken, Matth. 9, 12. 13. Luk. 19, 10 u. s. f.

2. Das Objekt der Erlösung.

a) Der Mensch.

§. 27.

Die mannigfaltigen Beziehungen der Lehre Jesu auf den Menschen vereinigen sich darin, daß er demselben auf der einen Seite eine ausgezeichnete, über die ganze irdische Schöpfung erhabene Stellung zuschreibt, welche die Empfänglichkeit für eine eigenthümliche Gemeinschaft mit Gott begründet, andererseits alle Menschen so sehr als sündhaft erkennt, daß sie nur durch Gottes Gnade von dem Verderben der Sünde frei werden und zu dem Ziele des ewigen Lebens gelangen können.

Die Lehre Jesu umfaßt beide Seiten, die Würde und die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, doch herrscht die zweite Seite in seinen Reden vor. Dies hängt zusammen mit seinem Berufe, sofern er als Erlöser gekommen ist, und mit dem erfahrungsmäßigen Zustande der Menschheit, welchen er ihr zum Bewußtseyn bringen mußte, wenn er sich als Erlöser zur Anerkennung bringen wollte. Die erste Seite konnte er gar nicht entwickeln, ohne daß die zweite in ein helles Licht gesetzt war. Er konnte, was er Großes in der Welt stiften wollte, nicht direkt verwirklichen, sondern nur indirekt insofern, als vor Allem die von ihm ausgehende Kraft negativ wirken mußte zur Beseitigung der Sünde und des Verderbens. Deßwegen konnte er nicht so lehren, daß er einfach die Würde des Menschen auseinandergesetzt und seine Thätigkeit auf sie gerichtet hätte, sondern er mußte ausgehen von der schärfsten Unterscheidung des Guten und Bösen, des Göttlichen und Widergöttlichen, des Lebens und des Todes. Er konnte sich hierin genau an das Alte Testament anschließen, welches auch den Menschen vorherrschend von dieser Seite betrachtet hatte. Zwar fehlt es dort nicht an Stellen, in welchen die andere Seite vorherrscht. Das Alte Testament geht von der ursprünglichen Schöpfung aus, und in seiner Urgeschichte der Menschheit bis über die Sünde hinauf, es gibt eine Hamartigenie, und faßt mithin den Menschen zuerst, abgesehen von der Sünde, als den nach dem Ebenbilde Gottes Geschaffenen ins Auge. Ohne daß dieß nachher ausdrücklich wiederholt wäre, fehlt es doch nicht an Hervorkehrung dieser Seite des Menschen, als des über die ganze irdische Schöpfung erhabenen, von Gott ausgezeichneten, wie z. B. in Ps. 8, und überall mischt sich auch da, wo von der Sünde die Rede ist, mehr oder weniger auch

die Betrachtung der anderen Seite ein. Aber eigentlich charakteristisch ist eben das der biblischen Anschauungsweise, daß sie den Menschen nie aufgibt, weil sie auch mitten im Verfalle, den sie ganz bestimmt fixirt, doch einen göttlichen Heilsplan kennen lehrt, in Beziehung auf die gefallene Menschheit; das ist schon im Alten Testamente so gut wie im Neuen Testamente, und ebenso, daß nun im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit ein gewisser Heilsweg ausgezeichnet wird, den Gott nach seinem Rathschlusse die Menschen führt; die ganze Handlungsweise Gottes wird dadurch bestimmt. So sehr daher die Menschheit nach der Darstellung des Alten Testaments größtentheils ihre selbsterwählten Wege geht, so waltet doch über ihr ein göttlicher Heilsplan, der geschichtlich zunächst die Abrahamiden und Jakobiden in seinen Bereich zieht, von Anfang an aber schon mit der Abzielung auf alle Geschlechter der Erde. So ist in der heiligen Schrift trotz aller Fixirung des sündlichen Verderbens in der Menschheit doch die Anschauung von derselben eine viel tröstlichere, kraft des über ihr waltenden göttlichen Planes; der Begriff des göttlichen Heiles selbst entwickelt sich immer mehr, und so stellt sich auch allmälig ein hoher Begriff vom Menschen und menschlichen Leben her. Die Menschheit wird in ihrer Erlösungsbedürftigkeit geschaut und doch als zu einer eigenthümlichen Gottesgemeinschaft berufen. So ist es nun auch in den Lehrreden Jesu selbst. Je entschiedener im Neuen Testamente die Gottesgemeinschaft, zu der wir berufen sind, in die Gegenwart hereintritt, um so mehr kommt auch da, wo nicht unmittelbar die menschliche Erhabenheit hervorgekehrt wird, doch die eigenthümliche Menschenwürde ans Licht, doch fehlt es auch nicht an Stellen, in welchen dieß geflissentlich geschieht.

1. Die Lehre von **der menschlichen Würde,** als die erste Seite der Anthropologie, kommt unmittelbar nur in solchen Lehrreden Jesu vor, welche wir vorbereitende nennen können, weil sie nicht in den Mittelpunkt seiner Lehre hineinführen, mittelbar aber in den andern, sofern eben in der Erlösung selbst die Erhabenheit der menschlichen Natur und Bestimmung hervortritt.

a) Negativ spricht sich der Herr über die Würde des Menschen aus in Vergleichung mit den niedrigeren Geschöpfen in solchen Reden, in welchen er Werke der Menschenliebe als Pflicht darstellen will, um zu zeigen, daß er mit Recht Kranke am Sabbath heile, Luk. 13, 15 f. Matth. 12, 11 f., am deutlichsten bei Matth. 12: ein Schaf, das in die Grube gefallen, holt man herauf, wie viel mehr soll man einen Menschen erretten? Wie viel mehr ist ein Mensch als ein Schaf? Aehnlich bei Luk. 13, wenn man einen Ochsen oder Esel am Sabbath ablöst, um ihm das Leben zu fristen, so darf man gewiß viel mehr einen Men=

schen, eine Tochter Abrahams von den Banden lösen, womit sie Satan gebunden; Jesus nimmt das Moment der Abstammung von Abraham ausdrücklich auf, um es bei den pharisäisch Gesinnten, welche sonst so viel auf die theokratische Würde des Volkes hielten, gegenüber von ihrem Sabbathsbegriff in die Wagschale zu legen. Weiter kommen andere Reden in Betracht, wo Jesus die Gemüther zu lebendigem Gottvertrauen zu erheben sucht, im Gegensatz zu dem Versinken im irdischen Sinne (Habsucht und Genußsucht), vgl. Matth. 6, 30. Luk. 12, 28, oder gegen Menschenfurcht und Leidensscheue, Matth. 10, 31; in diesen Reden verweist er auf die niedrigeren Geschöpfe, für welche doch Gott so genau sorge und im Gegensatze auf die höhere Würde des Menschen, der in Gott seinen Vater habe.

b) Das Positive liegt im eigenthümlichen Verhältnisse des Menschen zu Gott, wie sich dieß aus dem Vaterbegriff Gottes ergibt. Gott ist der Urheber eines ihm selbst ebenbildlichen Lebens im Menschen, den er zur persönlichen Gemeinschaft mit sich geschaffen hat; der Mensch kann in tieferem Sinne Kind Gottes werden, wie es im Gegensatze gegen heidnische Anschauung (Luk. 12, 30.) bei der Ermunterung zum Gottvertrauen ausgesprochen ist. Er ist in das Reich Gottes berufen: ein Gut, von welchem jedes andere erst abhängt, Matth. 6, 33. Luk. 12, 31. 32. und das Gott als Vater ihm zu bescheeren Willens ist (32.). Am einleuchtendsten wird dieß Verhältniß des Menschen zum Vater durch die Lehre vom Sohne, der der Menschensohn ist und sich vorzugsweise als solchen bezeichnet, wodurch sich der eigenthümlich christliche Begriff der Menschennatur ergibt, als einer solchen, welche selbst der persönlichen Vereinigung der Gottheit mit ihr Raum gibt; aber abgesehen von dieser Vereinigung zur Einheit der Person jedenfalls für die innigste Gemeinschaft mit Gott empfänglich ist. So ist diese letztere eben der Zielpunkt auch der ganzen auf der Erscheinung des Menschensohnes beruhenden Oekonomie Gottes — welcher Begriff vom Wesen des Menschen nur die Kehrseite von dem Vaterbegriffe Gottes ist. Gott offenbart sich im Menschen und ist in ihm verklärt, allerdings um der Sündhaftigkeit willen nicht durch eine natürliche Entwicklung des Menschen aus sich selbst, sondern dadurch, daß im Menschen- und Gottes-Sohne die Menschheit als die an den Sohn glaubige die Bürgschaft solcher Verklärung findet. Dieß wird schon offenbar in den vorbereitenden Lehrreden Jesu, z. B. in der Bergrede, wo ohne die bestimmte Beziehung auf den Erlöser doch die Würde des Menschen sehr stark hervorgehoben wird in seiner sittlichen Bestimmung nicht nur überhaupt für das Reich Gottes, Matth. 5, 3., sondern insbesondere in der Aufgabe, vollkommen zu seyn, wie Gott (5, 48). Daraus ergibt sich eben auch, wie nahe es lag, das völlige Gottvertrauen,

namentlich in Betreff der irdischen Bedürfnisse, einzuschärfen; wo eine so hohe geistige Bestimmung vorliegt und durch Gottes Vaterhand verwirklicht wird, da muß zumal die Befriedigung dieser Bedürfnisse als das Untergeordnete mit aller Ruhe und Ergebung diesem Vater anheimgestellt werden; für den Himmel, nicht für die Erde ist der Mensch geschaffen, dort soll sein Schatz seyn.

c) Fragen wir nun nach einzelnen von Jesu hervorgehobenen Beziehungen der Menschenwürde, so gehört hieher

aa) daß er dem Menschen ein persönliches Leben zuschreibt, welches über alle äußere Gewalt erhaben selbst durch den Tod des Leibes nicht zerstört werden kann, jedoch ganz von Gott abhängig ist, Matth. 10, 28. Luk. 12, 4. 5. (wo ganz gewiß nicht der Teufel, sondern Gott unter dem Gegenstand der rechten Furcht zu verstehen ist). Mit dieser Anerkennung ist weiter gegeben die Unterscheidung von σωμα und ψυχη und die Fortdauer des Menschen nach dem Tode, sowohl des geistigen als des leiblichen Elementes (Matth. 10, 28.), wie auch da, wo von der Erlösung des Menschen die Rede ist, immer das doppelte Element in Betracht kommt, indem die ζωη als Element des Geistes und der Leiblichkeit aufgefaßt und daher die Auferstehung gewöhnlich mit erwähnt wird, Joh. 5, 24. 28. 29. 6, 39 f. 44. 54. 11, 25. vgl. Luk. 14, 14. 20, 35. 36. Vermöge dieses höheren über alle Gewalt erhabenen, vom Tode unzerstörbaren Seyns gehört der Mensch nicht blos der Erde an, sondern zugleich einer unsichtbaren Ordnung der Dinge, in welche er einst ganz übergehen wird, Luk. 12, 20. 21. Matth. 6, 19—21. vgl. Luk. 12, 33. 34. (vgl. Matth. 5, 12.), wie Jesus auch eine Beziehung der Menschen zu einer unsichtbaren Geisterwelt annimmt, welche er theils als feindlich, theils als freundlich bezeichnet, Matth. 13, 39. Matth. 18, 10. Joh. 8, 44 ff. und welche sich eigenthümlich gestaltet bei Jesus, sowohl nach der freundlichen Seite (Joh. 1, 52.) als nach der feindlichen (Matth. 4, 1—11.). (Es bedarf nicht weiter ausgeführt zu werden, daß hier, wie durchaus, Jesus den Menschen nicht blos als Einzelnen, sondern auch als Gesammtheit in diesen Beziehungen zeigt.)

bb) Ferner gehört hieher, was den Geist des Menschen betrifft, daß Jesus ein geistiges Auge im Menschen anerkennt, Matth. 6, 22. 23. vgl. Luk. 11, 34. 36., vermöge dessen er in Hinsicht auf sein Verhältniß zu Gott Licht bekommt und Licht besitzt. Wie der Besitz und Genuß des leiblichen Lichtes ganz abhängig ist von der Beschaffenheit des leiblichen Auges, so der Besitz des geistigen Lichtes von der Beschaffenheit dieses Geistes-Auges. Ist das leibliche Auge gesund, so hat der ganze Leib Licht, im entgegengesetzten Falle ist er ganz in Finsterniß. Ist das geistige Auge gesund, so hat der ganze Mensch das höhere gei-

stige Licht, dessen er bedarf. Alles kommt darauf an, daß dieses innere Licht sich nicht verfinstere, Luk. 11, 35. Ist es gesund, so wird der Mensch, weit entfernt das innere Licht blos für sich zu haben, auch für seine vielleicht finstere Umgebung ein leuchtendes Licht (vgl. Matth. 5, 14 ff.). Auf diese Stellen hat der Rationalismus großes Gewicht gelegt, um daraus auf ein aktives Princip der Religions-Erkenntniß im Menschen selbst und daher auf die Fähigkeit des religiösen Selbstdenkens und -Prüfens zu schließen. Allein es ist hier blos von Receptivität die Rede, die allerdings nicht blos passiv ist (reine Passivität ist nirgends, wo lebendige, dynamische Kräfte wirksam sind); wie das Licht dem Auge von Außen zukommen muß, — so spricht er sich auch hier in Uebereinstimmung mit seiner Lehre von der Offenbarung des Sohnes durch den Vater (Matth. 11, 27. und Matth. 16, 17.) über das Geistesauge aus; — wie das leibliche sonnenhaft seyn muß, so muß auch dieses eine göttliche Lichtesnatur an sich tragen, um das Licht von oben zu schauen; aber doch nur zu schauen. Diese Receptivität wird zur Spontaneität, wenn das Wasser, das er dem Menschen zu trinken gibt, in diesem selbst ein lebendiger Quell wird Joh. 4, 14. Zugleich aber setzt er auch den Fall, daß dieses innere Auge verkehrt seyn kann, wodurch der Mensch des Lichtes beraubt wird, Luk. 11, 34.*) Er fordert aber allerdings seine Jünger zum Nachdenken über göttliche Dinge auf, Matth. 11, 15. 13, 14 ff. Sie sollen zusehen, wie sie hören, Marc. 4, 24. und namentlich über ihn gerecht urtheilen, Joh. 7, 24. und darum prüfen, Luk. 12, 56. 57., dem aber, der das geistig Verliehene gewissenhaft anwendet, verheißt er stetes inneres Wachsthum, Matth. 13, 12. Marc. 4, 25. Luk. 8, 18. Joh. 8, 31. 32. — Er setzt besonders im Menschen ein Vermögen, den Willen Gottes zu erkennen, eine Erkenntniß, welche auch die Grundlage des Glaubens an ihn werden sollte. Er macht diesen Glauben davon abhängig, daß man geneigt sey, den Willen Gottes zu thun, Joh. 7, 17., was aber zunächst, abgesehen von der Lehre des Herrn selbst, ein Vermögen der Erkenntniß des göttlichen Willens über uns in uns selbst voraussetzt. Zugleich setzte er voraus, daß der zum Thun seines Willens geneigte Mensch auch seine Lehre zum Gegenstande seines Nachdenkens und seiner Prüfung machen werde und auch zu machen vermöge; aber diese Geneigtheit selbst betrachtet er nicht als bloße Sache der menschlichen Kraft, sondern wer empfänglich ist für die Lehre des Herrn, ist aus Gott, Joh. 8, 47., seine Werke sind in Gott gethan, 3, 21., er ist vom Vater gezogen, 6, 44., es ist ihm vom Vater verliehen, 6, 65., womit übereinstimmt, daß er zu Petrus, als dieser im Namen seiner Jünger den Glauben an ihn

*) Vgl. auch S. 79.

als den Sohn Gottes bekennt, Matth. 16, 17. sagt: das habe ihm nicht Fleisch und Blut geoffenbart, welche synekdochisch als Hauptbestandtheile des menschlichen Leibes für das ganze leibliche Leben, dann das ganze menschliche Wesen, aber doch immer im Gegensatz gegen die geistige Seite (Gal. 1, 16. vgl. 15. vgl. 1 Kor. 15, 50.) gesetzt sind; derselbe Gegensatz ist Matth. 26, 41. principiell ausgesprochen und daraus erkennen wir die Grundanschauung des Herrn

cc) Vom Wesen und Zustand des Menschen. So lange dieser Gegensatz von Fleisch und Geist als solcher besteht, läßt er den Menschen nicht zu der höheren Lebensform, welche als die göttliche erkannt wird, hindurchdringen. So offenbart sich im Menschen ein Gegensatz der Lebensrichtung, nicht als fester und ursprünglicher, aber als durch die Erfahrung bezeugt und beruhend eben auf der Isolirung von σαρξ und πνευμα, die einander widerstreiten, statt daß sie geeinigt, d. h. die σαρξ vom πνευμα durchdrungen und durchleuchtet, und die σαρξ der von der Seele belebte, zwar in ihr Regungen ihrer Kraft veranlassende, aber nicht sie beherrschende Körper seyn sollte. In Christo, als dem Menschensohn, ist daher sowohl σαρξ als πνευμα, aber nicht so, daß beide für sich einen Gegensatz gegen einander bilden würden; in uns jedoch ist es ein solcher. Sofern nun die ψυχη als die Mitte die Einheit bezeichnet, so ist sie bald für das niedere, bald für das höhere Leben gesetzt, Matth. 16, 25. Mark. 8, 35. Luk. 9, 24. 17, 33. Joh. 12, 25. Aus diesen Stellen ist klar, daß die Seele ein niedrigeres und ein höheres Lebensgebiet hat; wer sie als dem niedrigeren angehörig bereitwillig hingibt, der wird ihre Existenz im höheren retten, wird sie also wahrhaft gewinnen. Sie ist also das selbstbewußte Individuum in doppelter Lebenssphäre. Die niedrigere Seite der Seele, ihre Beziehung auf das sinnliche Leben wird insbesondere hervorgehoben, Luk. 12, 19. 20., dagegen die höhere Matth. 16, 26. Luk. 9, 24., deßwegen ist hier die Rede von ihrem σωϑηναι, nämlich eben für ihre höhere Bestimmung. Es kommt bei ihr also nur darauf an, daß das richtige Element herrschend sey, die obere Sphäre auch die in der Wirklichkeit übergeordnete, daß sie durch das πνευμα wirklich begeistet sey, wodurch sie allein willig zum Guten wird. Wo aber die Seele in die σαρξ als Fleischlichkeit eingegangen ist, da ist ihre Geistigkeit ertödtet und bedarf einer Neugeburt. Sofern sie ζωσα ist, ist ihr eben (1 Kor. 15, 45.) der Lebensgeist vom Schöpfer eingehaucht, sie muß daher eben dadurch gerettet werden, daß sie durch Christum im heiligen Geist erneuert wird. — Sofern nun aber der Mensch in sich selbst das Subjekt der Zurechnung und eines zurechnungsfähigen Lebens ist, einen Centralherd und Quellpunkt geistigen Lebens in sich hat, wird dieser von Jesus bezeichnet durch καρδια.

Aus dem Herzen kommt alle sittliche Gesinnung der That, es ist die Bezeichnung der sittlichen Persönlichkeit, daher auch der Ursprung aller sittlichen Verunreinigung, Matth. 15, 18 f. Es bildet den θησαυρος, in welchen der Mensch Alles, was für ihn Objekt wird, aufnimmt, als in den focus seines inneren Lebens, wo er es zu seinem geistigen Eigenthum macht und woraus es dann als solches wieder hervorgeht, Luk. 6, 45. Matth. 12, 35. Luk. 21, 34., daher aber, was wahrhaft von ihm aufgenommen werden soll in sein persönliches Leben, in das Herz aufgenommen werden muß, um dort der Persönlichkeit assimilirt zu werden, Luk. 8, 15. Auch das Gute ist nur dann wirkliches Produkt des Menschen, wenn es aus dem Herzen kommt, Matth. 15, 8 f., die Verehrung muß eine Verehrung des Herzens seyn, wenn sie wahr seyn soll. Wie das Herz daher, so der Mensch, Matth. 12, 35. Im Herzen entscheidet sich die sittliche Richtung, hier wird ein Mensch rein, Matth. 5, 8. oder das Gegentheil, Matth. 15, 18., das Herz wird beschwert von Ausschweifungen und Erdendienst, Luk. 21, 34. — Nach Allem diesem ist nun die Grundanschauung klar, wie sie sich aus den beiden Hauptstellen, Matth. 26, 41. und Joh. 3, 6. ergibt. Sofern eben das belebende Element des πνευμα in der ψυχη gesetzt ist, so ist sie die Willigkeit zum Guten; sofern sie selbst aber eben in dem σωμα ihr Daseyn hat, dieses zwar zur σαρξ belebt, aber zugleich dessen selbständigem Einflusse dann ausgesetzt ist, dem Triebe nach sinnlicher Lust, der Scheu vor sinnlicher Unlust, so wird sie schwach, und indem sie nicht den Geist herrschen lassen, sondern selbst herrschen will, geräth sie ganz in die Gewalt der σαρξ, dieß ist der Matth. 26, 41. angedeutete Gegensatz. Bei den Jüngern war aber neben der σαρξ doch das πνευμα selbst eine wirksame Potenz, zwar sind auch sie nach Joh. 3, 6. Fleisch; nicht als ob es dem natürlichen Menschen an der vernünftigen Seele fehlte, aber die σαρξ herrscht in ihm, er ist mit πνευμα begabt, aber er ist nicht πνευμα, dieß wird er erst, d. h. es wird in ihm zum wirklichen Princip des persönlichen Lebens durch die Geburt aus dem Geiste.

So ist klar, daß in der Lehre des Herrn auch solche Stellen, welche die eine Seite am Menschen zunächst betreffen, doch auch auf die andere hinüberreichen. Da einmal im Menschen die Sünde eingewurzelt ist, so ist überall auch da, wo von seiner natürlichen Würde und Bestimmung die Rede ist, doch auch auf die Thatsache des Daseyns der Sünde im Menschen Rücksicht genommen. Und eben darum führt uns diese Betrachtung von selbst auf die zweite Seite hinüber:

2) Die Lehre Jesu **von der Sünde des Menschen**.

Schon das Alte Testament gibt neben dem Bewußtsein der Würde des Menschen, welche es in seinem Begriff als dem des göttlichen

Ebenbildes von Anfang ausspricht, und auf verschiedene Weise durch die Idee eines Bundes Gottes mit den Menschen, anfänglich nur mit einzelnen, aber sich ausbreitend über alle Welt, beurkundet, auf der anderen Seite auch ein tiefes Bewußtseyn der Sünde kund. Beides ist nothwendige Folge des ethischen Charakters der alttestamentlichen Religion, im Gegensatze zu dem ästhetischen der heidnischen Naturreligion. Daher ist auch diese Anschauungsweise nicht blos einem Buche oder einer Periode des Alten Testaments eigenthümlich, sondern sie zieht sich durch das Ganze hindurch. An der Spitze seiner Geschichte steht ein sittlicher Fall des Menschen, wonach nun die ganze Entwicklung des Geschlechts einerseits eine Enwicklung der Sünde wird, andererseits aber durch das Eingreifen Gottes eine Führung des Geschlechts nach einem Heilsplan.

Demgemäß spricht sich nur das Alte Testament über die Allgemeinheit der Sünde und ihr Eingewurzeltseyn in der Welt bestimmt aus. Genes. 6, 5. 11—13. 8, 21. 1 Kön. 8, 46. Ps. 143, 2. Hiob 4, 17—19. (9, 2. 10, 7. 14, 4. 25, 4—6.) Prov. 20, 9. (Weish. Sal. 3, 12.). Solche Stellen geben das Resultat der sittlichen Erfahrung einer bestimmten Zeit. Ueberhaupt aber war die ganze Oekonomie des Alten Testaments darauf berechnet, den Menschen zur Sündenerkenntniß zu führen, namentlich durch das Gesetz. Wie tief die Sünde eingewurzelt sey, so daß sie zu vermeiden ihm höchst schwierig oder gar unmöglich sey, woraus sich dann ihre Allgemeinheit erklärt, ist Genes. 8, 21. Ps. 51, 7. 58, 4. Jes. 48, 8. ausgesprochen. Die Sünde ist nicht blos als That, sondern als habituelle Existenz vorhanden. Und gegen das Ende der Prophetie bricht die Erkenntniß durch (Ezech. 36.), daß Gott ein neues Herz geben müsse, wenn das Volk das bisher nicht gehaltene Gesetz halten und in dem Bunde leben solle. Mit diesem Bewußtseyn steht sie im babylonischen Exile da. So tief war die Erkenntniß der Sünde im Alten Testamente. Das Wesen derselben wurde aber erkannt als Ungehorsam und Empörung gegen Gott, und Schuld mit sich führend, das lag im Begriff des Gesetzes. Der Gottesdienst mit allen seinen Einrichtungen wies darauf hin, wie sie einer Sühne bedarf. Die Prophetie enthüllte den Gang der göttlichen Führung, welche eben auf eine Entwicklung des sittlichen Bewußtseyns abzweckte. Das waren die Elemente, welche neben ihrer thatsächlichen Erkenntniß auch noch ihr Wesen enthüllen mußten.

Wenn nun die Lehre Jesu dem Menschen einerseits eine über die ganze irdische Schöpfung erhabene Würde zuschreibt, welche er auf seine Empfänglichkeit für eine Gemeinschaft mit Gott gründet, so erkennt sie andererseits den M e n s c h e n a l s s ü n d h a f t an, und zwar so sehr, daß er n u r d u r c h G o t t e s G n a d e v o n d e m V e r d e r b e n d e r S ü n d e f r e i w e r d e n, und das Ziel seiner Bestimmung, das ewige Leben erreichen kann.

Die Lehre Jesu von der Sünde wird in der biblischen Theologie gewöhnlich sehr dürftig behandelt, und doch zeigt sie sich bei etwas genauerer Forschung sehr reichhaltig und tief, und enthält alle Keime für die apostolische Entwicklung der Lehre von der Sünde, wenn man schon sagen darf, daß Jesus mehr gelegentlich als ex professo und zusammenhängend den Stoff behandelt habe. Der Stoff ordnet sich unter die Begriffe vom Wesen und von der Allgemeinheit der Sünde.

a. Der allgemeine Begriff vom Wesen der Sünde ist der der Gottwidrigkeit in Gesinnung und That. Daher ihr Begriff ἡ ἀνομια Matth. 7, 23. 13, 41., ἀνομια ohne Artikel Matth. 23, 28., aber auch ἁμαρτια, und zwar ἡ ἁμαρτια als Gattungsbegriff Joh. 8, 34. 16, 8., oder ebenso, sofern sie in bestimmten Menschen ist, Joh. 8, 21., aber auch als Bezeichnung der einzelnen Sünde ohne Artikel Matth. 12, 31. Ist ἀνομια Gesetzwidrigkeit, so ist ἁμαρτια das Verfehlen des Ziels, die Abweichung von der Norm desselben, daher ἁμαρτιαι als einzelne Abweichungen Luk. 11, 4. Matth. 9, 2. 5 f. Joh. 8, 24. 20, 23. (häufig in der Phrase ἀφιεναι τας ἁμαρτιας). Ein anderer Ausdruck für die einzelne Sünde ist παραπτωματα, einzelne Uebertretungen des göttlichen Gesetzes Matth. 6, 14 f. Marc. 11, 25 f., endlich ὀφειληματα, Matth. 6, 12. Schuld, sofern die Sünde überhaupt und jede einzelne Sünde für den Menschen eine Schuld ist, vermöge welcher er strafbar ist, mithin die Obliegenheit hat, dem Gotteswillen eine Genugthuung, ein Entgelt zu geben, daher die Sünde unter dem Bilde einer Geldschuld dargestellt wird, welche, wenn sie nicht erlassen wird, ganz und gar bezahlt werden muß, Matth. 5, 26. 18, 23—35. Der Mensch als Sünder, als der, an welchem die Sünde habituell haftet, ist der ἁμαρτωλος Luk. 5, 32. Matth. 9, 13., im Gegensatze des δικαιος, oder, sofern er beharrlich die Sünde thut, ὁ ἐργαζομενος την ἀνομιαν. Matth. 7, 23. Schon aus diesem Sprachgebrauche ergibt sich übereinstimmend mit seinen Erklärungen der Begriff der Sünde nach der Lehre Jesu. Sie ist der Widerspruch gegen den νομος als gegen den Willen Gottes, daher Gottentfremdung, im Anschlusse an den alttestamentlichen Begriff. Jesus hat sie in ihren zwei vornehmsten Weisen in der reichen und tiefen Parabel vom verlorenen Sohne, Luc. 15, 11 ff., geschildert. Zunächst scheint die Sünde nur in dem jüngeren Sohne gezeichnet, — Entfremdung von Gott, in gleichem Maße fortschreitend mit der Sucht nach falscher Selbstständigkeit — er selbst faßt sein ganzes früheres Leben in seinem Bekenntnisse zusammen, aber auch bei dem älteren Sohne tritt später der Widerspruch gegen des Vaters Willen ja noch hervor, obschon er äußerlich bei dem Vater geblieben war. Eben weil sie Gottentfremdung ist, hat die Sünde ihre Spitze in dem Unglauben an Christum; denn in

Christo hat sich Gott im Neuen Testamente dem Menschen geoffenbart und nahe gebracht. So wird sie Joh. 16, 8, sofern der heilige Geist die Welt ihrer überführen wird, in diesen Unglauben gesetzt. Darin concentrirt sich alle Gottwidrigkeit. Sie wird aber auch positiv zum Hasse gegen Gott, Matth. 6, 24. Die negative Seite, daß man nur der Welt dient, und nicht Gott, ist blos der Schein der Oberfläche; in der That muß man Gott hassen, wenn man der Welt dient, denn sie ist ihm wesentlich entgegengesetzt. Gott ist aber hier noch allgemein gefaßt, wie meist in der Bergrede überhaupt, abgesehen von seiner besonderen Offenbarung in Christo. Beide Gedanken der benannten Stellen sind daher combinirt in Joh. 15, 23. 24.

Die Gottwidrigkeit aber, welche im Wesen der Sünde liegt, ist zugleich Fleischlichkeit, Joh. 3, 6. Sie hat ihren Anlaß und Sitz in der *σαρξ*, wie diese als die niedere Lebenssphäre den Gegensatz zum *πνευμα* bildet; aus ihr entspringen die auf das niedrigere Leben gerichteten Begierden, *ἐπιθυμιαι*, Marc. 4, 19 (Luk. 8, 14), durch welche das Herz beschwert und herabgezogen wird. Ihnen ergibt sich, wer sich Gott entfremdet, und wer sich Gott entfremdet, ergibt sich ihnen. Eben die Hingebung an sie vollendet sich in den zwei Richtungen des gottwidrigen Wesens; einmal der Abkehr von dem Höheren, der Verläugnung desselben, Lüge und dann in der Entgegensetzung, der Feindschaft gegen Gott. Und diese beiden Charakterzüge geben Anlaß, die Sünde als teuflisch zu bezeichnen, Joh. 8, 37. 40 ff., Lüge und Haß. Daraus ergeben sich dann zwei Grundformen der Sunde, die offene und die verdeckte Gottentfremdung, wie Jesus sie eben in der Parabel vom verlorenen Sohne in den beiden Söhnen zeichnet, wie sie ihm in seiner Umgebung als Zöllner und Sünder einerseits und Pharisäer andererseits gegenüberstanden.

Die Lehre Jesu hat also die alttestamentliche Anschauung vom Wesen der Sünde blos insofern zugespitzt, als sie die Positivität derselben sehr bestimmt hervorhebt und, weil die Offenbarung Gottes jetzt vollendet ist, dasselbe in dem Widerspruch gegen diese, also im Unglauben gegen Christus, und letztlich in der Lästerung wider den heiligen Geist, Matth. 12, 31. 32, auch vollendet sieht.

Im Uebrigen ist ihm eigenthümlich, daß er gegenüber von jenen beiden Klassen der Sünde besonders nachdrücklich die Sünde in ihrer Innerlichkeit auffaßt; sie verunreinigt den Menschen von innen heraus, und ist zunächst etwas Innerliches, das im innersten Grunde der Persönlichkeit wurzelt und heimisch ist, Matth. 15, 11. 15—20; ebenso schon in der Bergrede und später in der antipharisäischen Rede. Die innerliche Qualität macht das Zürnen zur Verletzung des Gebotes: du sollst nicht tödten. Die innere Sünde ist so sehr die Hauptsache, daß um ihretwillen die Größe oder Kleinheit der That nicht mehr

in Frage kommt. Eben deßwegen sind auch die Worte so bedeutungsvoll, als Offenbarung des Innern, Matth. 12, 34, des Totalcharakters, nach welchem die Frucht des Lebens gestaltet ist, Matth. 12, 33. 35 (unter dem Bilde des Baumes und des Schatzes). Nur diese sittliche Totalbetrachtung ist daher eine berechtigte, nach Matth. 7, 16—26. Und es ist hiermit auf das Entschiedenste eine organische, lebendige Ansicht der menschlichen Sittlichkeit im Gegensatze gegen alle mechanische und todte, welche die einzelne Handlung als solche dem Urtheile unterwirft, aufgestellt. Auch auf alttestamentlichem Boden war dieser Grundsatz schon erkannt, daß der Mensch nach seinem Herzen beurtheilt werden müsse; aber Christus hat ihn eben gegenüber von aller pharisäischen Entstellung neu eingeschärft und in seiner ganzen Lehre folgerichtig durchgeführt.

Mit der Innerlichkeit der Sünde hängt ihre Schuld und Strafbarkeit zusammen. Denn je strenger sie innerlich gefaßt wird, desto mehr schließt sie die eigene Causalität in sich und setzt den Menschen zurechnungsfähig; als freie Verletzung des Pflichtverhältnisses zum göttlichen Willen setzt sie aber eben die Nothwendigkeit einer Genugthuung. Die Schuld spricht sich schon darin aus, daß die Sünde den Menschen entwürdigt, einmal der ursprünglichen, in seinem Verhältniß zu Gott gegründeten Würde beraubt, Matth. 15, 11, dann eben der Würde der Sohnesstellung im Hause Gottes, Luk. 15, 18. 19, und der Gemeinschaft mit Christo, und mit Gott in ihm, Matth. 10, 37. 38, vgl. 33. Diese freie Entwürdigung gegenüber von Gott als Schuld schließt aber auch die andere Seite, die Strafbarkeit, das ἐνοχος = Verhaftet-Seyn, Matth. 5, 22, in sich. Daher wird von dem Sünder Rechenschaft gefordert, Luk. 16, 2, zumal aber im Endgericht Matth. 12, 36. Er muß Genugthuung geben, Matth. 18, 25—35. Schuld und Strafbarkeit sind aber einer Abstufung unterworfen, wie die Sünde selbst, Luk. 12, 47 f. Joh. 15, 22. 9, 41. Der Mensch ist zwar selbst schuld, wo die Erkenntniß fehlt, aber wo sie nun vorhanden ist, wird die Schuld dadurch noch größer. Mit der Sünde ist darum nun das Uebel unzertrennlich verbunden. In einer Welt, in welcher alles Leben, der Complex aller Güter und die ganze Welteinrichtung von Gott ist, kann die Sünde als Gottwidrigkeit nichts Anderes wirken, als daß zugleich eine vollständige Auflösung des Lebens, welches von Gott ist, eintritt, Licht und Leben, welche von ihm kommen werden, in dem Maße schwinden müssen, als die Sünde da ist. Daher treten θανατος und σκοτια ein, Joh. 12, 46. 3, 19. 8, 12. vgl. Luk. 22, 53. Der Tod ist zunächst nicht im physischen Sinne, sondern als allgemeiner Auflösungsprozeß zu verstehen; er zeigt sich für gewöhnlich mehr relativ und partiell; aber diesen Erscheinungen steht sein Begriff in ganzer Fülle und Absolutheit gegenüber; und immer gehören

sie einem Prozesse an, der auf diese Vollendung hinstrebt wenn ihm nicht eine andere Wendung durch neues Leben und neues Licht gegeben wird; daher denn auch in der Apokalypse als die Spitze der zweite, d. h. ewige Tod hervortritt, während er sich auf den übrigen Gebieten des Neuen Testaments sowohl als der leibliche, als auch der geistige zeigt. Dieser Alles zusammenfassende Todesbegriff ist namentlich den johanneischen Reden charakteristisch, vgl. Joh. 5, 21, mit dem Gegensatze des *ζωοποιειν* als des Werkes des Sohnes. Die *νεκροι* sind hier in beiden Beziehungen zu denken. Das *μη ἀποθανειν* als die Erlösung vom Tode ist daher hier ein Faktum, welches nunmehr in den schon begonnenen Todesprozeß auffallend hereintritt, vergl. 6, 50. 11, 26. Aber auch in synoptischen Stellen haben wir diesen vollen Todesbegriff, wie in dem Ausspruche über den Zustand des verlorenen Sohnes in seiner Gottentfremdung, Luk. 15, 32. Und so ist auch der Begriff von den Todten zu fassen in Matth. 8, 22. Luk. 9, 60. Die leiblich Todten mögen von den geistlich Todten bestattet werden, welche doch zu etwas Besserem nicht taugen: der aber für das Reich Gottes bestimmt ist, soll dieses verkündigen. Auch das Verlorenseyn gehört hieher, Luk. 19, 10. vergl. Joh. 3, 16 (10, 28), denn es ist der Gegensatz von der *ζωη αἰωνιος*, wie auch die *ἀπωλεια*, Matth. 7, 13 (vgl. 14). In diesem Begriff nun ist auch die aus dem Alten Testamente schon vorausgesetzte Anschauung eingeschlossen, daß der leibliche Tod Folge der Sünde ist, eben daher auch die Erlösung von der Sünde wesentlich Befreiung vom Tode ist, die Auferweckung ist darin mitbegriffen. Christus ist nicht nur überhaupt das Leben, sondern insbesondere die Auferstehung für uns, Joh. 11, 25. 26 (6, 39 f. 44. 54). Das zieht sich durch seine ganze Geschichte wie Lehre hindurch, vgl. Matth. 11, 5. Der leibliche Tod ist nur ein Moment in dem Lebensauflösungsprozeß der Sünde. Wie sich das Band zwischen dem Sünder und Gott löst, so löst sich auch das Band des persönlichen Lebens durch die Entfernung von dem wahrhaftigen Quelle desselben.

Wie wir schon aus Anlaß des Begriffes der Innerlichkeit der Sünde gesehen haben, so ist es der Lehre Jesu eigenthümlich, die Sünde nicht blos als Thatsünde zu fassen. Sie ist vielmehr ein Zustand, eine habituelle Bestimmtheit oder ein Hang, welcher sich in der Thatsünde nur ausspricht. Das liegt in der Vergleichung des Menschen mit einem guten oder bösen Baume, Matth. 12, 33—35. Luk. 6, 43. Matth. 7, 17. 18. Die atomistische Anschauung ist schon hiermit der dynamischen gewichen. Jesus hat eben ein warnungsvolles Wort an die Pharisäer gerichtet und beleuchtet dasselbe näher damit, daß er zeigt, wie kein Wort und That für sich genommen werden dürfe, sondern immer im Zusammenhange, weßhalb auch ein einzelnes Wort einen tiefen Abgrund

der Sünde enthüllen könne. So spricht sich das Zuständliche auch aus in der Vergleichung des Sünders mit dem Kranken, der des Arztes bedarf, Matth. 9, 12. Aber Jesus spricht sich über das Verhältniß des Hanges und der wirklichen Sünde selbst aus: Joh. 8, 34. Jede Sünde, wie sie aus dem Hange hervorgeht, so bestärkt sie auch denselben und steigert ihn, sie ist nicht blos eine That, sondern sie wird zur Macht, welche den Menschen bemeistert und in ihren Fesseln hält, die Bethätigung der ἐπιθυμια steigert ihre Macht. Diese Macht setzt der Herr voraus, wenn er von sich als Erlöser sagt, er werde sie frei machen. Auch Matth. 12, 43—45 gehört hieher, er spricht hier mit Beziehung auf die damalige böse Generation des jüdischen Volkes, bei welcher auch eine scheinbare Besserung nur einen um so tiefern Verfall nach sich ziehen wird. Auf die letzte Wurzel aber geht er Joh. 3, 6 zurück, wo er einen durch die natürliche Geburt begründeten fleischlichen, d. i. sündlichen Zustand setzt. Also der sündliche Hang des Menschen ist mit seiner natürlichen Geburt, mit seiner Natur selbst schon gegeben — eine Lehre, welche der Apostel Paulus am meisten entwickelt hat. Ueberall aber, wo er auch nicht didaktisch ausdrücklich entwickelt ist, wird dieser natürliche Zustand als der der Erlösungsbedürftigkeit vorausgesetzt. Wohl gibt es noch eine Erlösungsfähigkeit, aber nicht so, als ob sich der Mensch selbst erlösen könnte, sondern es handelt sich blos um die Art, wie er sich zu der Erlösung, welche ihm geboten wird, verhält. Aber auch hier ist eine Schranke. Es gibt ja, Matth. 12, 31, eine Sünde, welche nicht vergeben werden kann. Dieß führt uns aber darauf zurück, daß die vollendete Sünde der Widerspruch des Unglaubens gegen die Erlösung ist; der Erlösungsthätigkeit Gottes gegenüber entscheidet sich die Sünde. Die Warnung bezieht sich zunächst auf die Aeußerung, mit welcher dort die Pharisäer den gewaltigen Eindruck einer Dämonenaustreibung bei den Umstehenden zu verwischen suchten. Sie haben damit jene Sünde noch nicht begangen, aber sie sind auf dem Wege, der bis zu der schwindelnden Spitze derselben führen kann. Der Ausspruch darf also weder willkürlich ausgedehnt, noch auf die einzelne That beschränkt werden. Denn Wort und That stehen in organischem Zusammenhang mit dem Herzenszustand, der sich darin kundthut, Vs. 31. 32. 33. 35. Eben deßwegen muß über jedes Wort Rechenschaft gegeben werden. Es wird aber die Lästerung wider den heiligen Geist so hoch über die wider den Sohn gestellt, weil die letztere bei der vielfach möglichen geschichtlichen Mißkennung für ein bestimmtes Subjekt relativ entschuldbar sein kann, während die Lästerung des heiligen Geistes, als welche erst, nachdem dieser sich innerlich bezeugt hat, erfolgen kann, die allerbewußteste (eigentlich die satanische) Sünde ist, das gerade Gegentheil

von der Sünde, für welche der Herr noch am Kreuze gebeten hat. Der Herr sagt nicht, ob sie je von Menschen begangen worden, wir kommen aber in der Lehrentwicklung des Neuen Testamentes auf Punkte, wo sie kaum als nicht wirklich werdend betrachtet werden kann. Das ist auch sonst ausgesprochen, wie sich die Sünde durch Bewußtseyn und Beharren selbst vollendet, Matth. 11, 20—24 (vgl. 16—19). Eben daher gehören alle die klagenden Reden Jesu über den Unglauben seiner Zeitgenossen, besonders der Volkshäupter und Joh. 16, 8. 15, 22. Und als Spitze des Unglaubens an ihn und den Vater ist nun die Lästerung gegen den heiligen Geist zu betrachten, Matth. 12, 31. Luk. 12, 10. Mark. 3, 28.

b) Die Allgemeinheit der Sünde ergibt sich eben daraus von selbst, daß der Hang, welcher ihr Wesen ausmacht, ein zur menschlichen Natur gehöriger ist. Wenn schon im Alten Testament mit der Erkenntniß, daß wir eines neuen Herzens bedürfen, auch die Allgemeinheit der Sünde erkannt war, so kann das Letztere um so weniger fehlen in der neutestamentlichen Lehre, insbesondere der Lehre Jesu, im Zusammenhange mit der Wahrheit der Erlösung. Es ist aufs stärkste ins Licht gesetzt Joh. 3, 3—8, wenn ganz allgemein gesagt wird, daß Niemand ohne eine neue Geburt in das Reich Gottes kommen könne.

Am bedeutungsvollsten sind in dieser Beziehung überhaupt die beiden sich wechselseitig erklärenden Gespräche mit Nikodemus, Joh. 3, und mit dem reichen Jüngling, Matth. 19 (vgl. §. 24, 2, a) bb) α). In beiden läßt sich Jesus auf die Frage ein, was zu thun sey, um in das Reich Gottes zu kommen, oder um das ewige Leben zu erlangen. Und in beiden antwortet er im Wesentlichen das Gleiche, im einen Falle direkt, im andern indirekt, je nach der Individualität des Mannes. Mit dem zwar bedächtigen, aber zuversichtlichen Nikodemus hat er einen ähnlichen und doch etwas andern Gang zu gehen, als mit dem jugendlich raschen, in seiner Weise begeistert ernsten Jüngling, der in seinen jungen Jahren schon ein Oberster der Schule, Synagogenvorsteher war, und voll edlen Dranges zum Guten, in welcher Hinsicht er es nicht bei dem gewöhnlichen Maaße bewenden lassen will, und eben darum zu dem Herrn kommt, um von ihm als dem guten Meister gewiß und vollständig zu erfahren, was er zu thun habe, um in das ewige Leben zu kommen. Beide sind ganz gewiß bei sich selbst, der Eine: daß ihm das ewige Leben nicht fehlen könne, der Andere: daß er Alles zu leisten vermöge, was zur Erlangung des ewigen Lebens gehöre. Bei Beiden kam Alles darauf an, sie zur richtigen Selbsterkenntniß zu führen, und erst durch die rechte sittliche Demüthigung hindurch sie willfährig zu machen, sich der Leitung des Herrn zu unterwerfen, und so den rechten Weg zum Heile zu gehen. Eben daher gestalten sich die Unterredungen mit Beiden so, daß sie zur Erkenntniß

der Sünde führen und zwar namentlich dahin, die Allgemeinheit der Sünde zum Bewußtsein zu bringen. Denn beide nehmen sich für Solche, die doch in sittlicher Absicht eine Ausnahme machen, oder mindestens zu den Allerbesten gehören; also mußte er ganz allgemein reden. — Niemand ist gut als Gott allein, und wo es sich um Gutes thun handelt, da kann man sich nur auf Eines verlassen: daß, was bei den Menschen unmöglich ist, bei Gott und durch ihn möglich ist (Matth. 19, 26. Mark. 10, 27. Luk. 18, 27). Wenn der Jüngling Jesum für einen menschlichen Lehrer hielt, und doch als den guten Meister anredete, so war er noch auf falschem Wege. Niemand ist gut, Jedermann muß es erst werden, und kann es nur werden durch die Kraft und Gnade Gottes, das ist die eigentliche Nutzanwendung des Gespräches, welche somit dasselbe sagt, was Jesus dem Nikodemus erläutert. Und der allgemeine Satz bildet dann die Grundlage zu der besonderen Probe der Selbsterkenntniß, welche Jesus (Matth. 19, 21) mit dem reichen Jünglinge anstellt.

Aber dieser Satz von der Allgemeinheit der Sünde geht auch sonst aus seiner Lehre hervor, namentlich wo er von seinem Werke redet. Auf der einen Seite gibt er ja immer sein Werk als das *für alle Menschen* bestimmte, Joh. 17, 2. 3, 16. Matth. 13, 38 (31), auf der andern Seite sagt er, er sei gekommen, *um das Verlorene zu retten*, also müssen in seinen Augen *Alle verloren sein* ohne besondere Hilfe, und eben das allein ist nöthig zur Theilnahme an seinem Werke, Matth. 9, 12. 13, daß *sie sich als Sünder, als Kranke erkennen*. Nur ist bei dieser entschiedenen Behauptung und durchgängigen Voraussetzung der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit nie zu übersehen, daß er, wie das ganze Alte Testament und Neue Testament, auch abgesehen von der Erlösung doch schon einen sittlichen Unterschied macht: es gibt *Gerechte* und *Lasterhafte*; dies zeigt jeder Rückblick auf die alttestamentliche Geschichte, ja der Hinblick auf die Heidenwelt, wie Jesus hier mit Vorliebe den jüdischen Gerechtigkeitsstolz zu demüthigen sucht durch liebevolle Hervorhebung edler heidnischer Beispiele aus der heiligen Geschichte des Alten Testaments, Matth. 12, 42. Auch geht er auf die Urgeschichte und in ihr auf den gerechten Abel zurück, Matth. 23, 35.

b) Die Welt in ihrem Zusammenhange mit dem Fürsten dieser Welt.

§. 28.

Wie die Sünde im einzelnen Menschen nicht blos als einzelne Thatsünde besteht, sondern als ein Hang, so besteht die Sünde des einzelnen Menschen auch nicht abgetrennt von der Sünde der übrigen

Menschen, sondern zwischen der Sünde Aller erkennt Jesus einen lebendigen Zusammenhang an, welcher theils auf der Identität der menschlichen Natur in allen Einzelnen, theils auf der Wechselseitigkeit der gegenseitigen Einwirkung beruht, und vermöge dessen die Sünde als sündiges Gemeinleben erscheint, dessen Einheit Jesus die Welt (κοσμος) nennt. Ja er geht in Beziehung auf die Sünde selbst über die Menschheit hinaus und erkennt einen Zusammenhang der menschlichen Sünde mit der Sünde übermenschlicher Wesen an, insbesondere Eines Wesens, das er als den Bösen schlechthin, als den Feind, *διαβολος*, *Σατανας* bezeichnet, den Fürsten dieser Welt, dessen Sündlichkeit er in ursächlichen Zusammenhang zu der menschlichen Sünde setzt.

1. Daß Jesus die Sünde nicht blos in den einzelnen Akten, sondern als organische Einheit in jedem einzelnen Menschen schaut, ergibt sich aus dem Bilde des bösen Baumes, der freilich mannigfaltig verzweigt und reich an Früchten sein kann, aber vor allen Thatsünden ist der Hang im Menschen als dem *ἐκ σαρκος γεγεννημενος*. In ähnlicher Weise nun betrachtet er folgerichtig die Sünde des Einzelnen nicht abgetrennt von der der übrigen Menschen, freilich nicht in dem Sinne, als hätte nicht ein Jeder für sich Rechenschaft zu geben. Vielmehr bleibt sein ganzes sittliches Verhalten für jeden Einzelnen Gegenstand seiner persönlichen Verantwortlichkeit, und mithin der persönlichen Zurechnung, Matth. 12, 36. 37. Aber auf der andern Seite ist die Sünde ein Gesammtleben, wie von selbst nahe liegt, wegen der Identität der menschlichen Natur in Allen, so weit sie aus dem Fleische geboren sind, Joh. 3, 6. Sie sind vermöge ihrer natürlichen Geburt Fleisch und für das geistliche Reich Gottes nicht empfänglich; das sündliche Gemeinleben vererbt sich also auf dem Wege der natürlichen Abstammung. — Aber zu dem Gesammtleben in der Sünde trägt auch die wechselseitige Einwirkung der Menschen auf einander bei. Es muß in der Welt Aergerniß kommen, Matth. 18, 7, dieß ist unter der Voraussetzung, daß die Sünde wirklich in der Welt ist, nothwendig; daraus ist eben eine nothwendige Folge, daß ein Mensch dem andern Anlaß und Reiz zur Sünde durch sein Sündigen geben muß. Daher kann ein edler Anfang im Guten gestört und zerstört werden, V. 6. Und darum ist die menschliche Gesellschaft theils bedauernswerth, theils strafbar (*οὐαι*), indem dieser wuchernde Einfluß der Sünde mit Schuld und Verderben verbunden ist. Aber auch der einzelne Mensch ist zu bedauern, der Aergerniß gibt, sofern seine Schuld und Strafwürdigkeit durch diesen Einfluß sich steigert, V. 6, und er selbst

dadurch nur immer schlimmer werden kann. Daher Jedem theils die äußerste Strenge gegen sich selbst in Unterdrückung seiner sündlichen Begierde eingeschärft wird, V. 8. 9, theils lebendige Achtung gegen Diejenigen, die leicht ein Aergerniß nehmen, V. 10, Mark. 9, 42. Luk. 17, 1. 2. vgl. Matth. 5, 29. 30 (das auszureißende Auge ist die Lust, welche die Blicke leitet und beseelt und in ihnen sich zu befriedigen trachtet. Diese Lust könnte im Herzen bleiben, auch wenn das Glied ausgerissen wäre, und eben daher kann umgekehrt auch die Lust ertödtet werden, indem das Glied erhalten bleibt. Um diese Ertödtung handelt es sich. Die Glieder des alten Menschen müssen entfernt werden, die ἐπιθυμιαι, die sich mit dem Leibe zusammenschließen und nach deren Tödtung das betreffende Glied ein ganz anderes wäre, vgl. die Glieder auf Erden, Kol. 3, 5). Vermöge dieser freien wechselseitigen Einwirkung wird nun wohl auch das Gute sich wirksam verbreiten, aber bei der Allgemeinheit der Sünde frägt es sich, woher denn Gutes dazu vorhanden sein solle? Mark. 9, 50. Luk. 14, 34 f., Matth. 5, 13. Das Salz ist ja unbrauchbar geworden, hat seine Kraft verloren. Wenn nicht von außen oder vielmehr von oben ein ganz anderes Princip organisch mitgetheilt wird, so kommt aus diesem Gesammtleben, als solchem, eine Rettung von der Sünde nicht; in diesem ist vielmehr ein beständiger Kreislauf der sich selbst stets anfachenden und zum Vollzug bringenden Sünde.

Dieses Gesammtleben nennt er nun die Welt, κοσμος. Dieser Begriff kommt bald in engerer, bald in weiterer Bedeutung vor, und daher auch mit verschiedenen näheren Bestimmungen. Zunächst ist der κοσμος das Weltall, Joh. 17, 5. 24, wo von der Schöpfung als der Grundlegung der Welt die Rede ist; ebenso wohl Matth. 16, 26: was hälfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele; dann die Menschenwelt, die Menschheit in ihrem ganzen Umfange, Matth. 13, 38. Joh. 3, 16. Marc. 14, 9. 16, 15, näher, indem die irdische Ordnung der Dinge besonders hervortritt, Joh. 16, 28. 16, 21 (von der Geburt des Menschensohnes und des Menschen überhaupt in die Welt) oder die auf Erden lebenden Menschen besonders hervortreten, Joh. 9, 39 (τον κοσμον τουτον), dann die Menschenwelt unter der irdischen Ordnung der Dinge, im Gegensatze gegen Gott, sofern in ihr die Sünde herrscht, Matth. 18, 7. 5, 14. Joh. 7, 7. 14, 17. 22. 16, 20. 33. 17, 9. 16. 25. 12, 47. 6, 33. 12, 31 vgl. 16, 11. 14, 30. Diese sündige Welt bildet so auch den Gegensatz gegen die, welche sich an Gott anschließen — die Gläubigen, sofern sie aus der Welt auserwählt sind, Joh. 15, 19, und nicht von ihr sind, 15, 19. 17, 14. 16. Der κοσμος ist die Einheit des sündlichen Gesammtlebens auf Erden, ohne auf die

Menschenwelt beschränkt zu seyn, wo die Sünde ihr Leben bis zu einer ins Ungeheure gehenden Macht gesteigert hat. Dieser feste Bestand muß durchbrochen werden, wenn sie überwunden werden soll.

Ueber der Einheit des sündlichen Gesammtlebens wird aber von Jesus die Mannigfaltigkeit in demselben nicht übersehen, die der Zeitalter, der Nationalitäten, Individualitäten. Dieß erhellt schon aus der verschiedenen Art, wie er die Menschen, mit denen er nicht in unmittelbare Berührung tritt, in sittlicher Hinsicht beurtheilt, wie Matth. 13, wo er vier Klassen des Verhaltens zum Worte Gottes unterscheidet, oder Matth. 21, 31, wo er den Zöllnern das Himmelreich vor den Pharisäern zuerkennt, theils aber besonders aus seiner gänzlich individuellen Behandlung der einzelnen Apostel. Er hat die Sünde in allen erkannt, und ihr entgegengearbeitet; aber wo er auch am ernstesten spricht, wie Matth. 16, 23, ist es doch ein milderer Ton bei Allen, als gegenüber dem Einen Judas, Joh. 6, 70. Mit wie großer Langmuth er ihn bis ans Ende trug, so erkannte er doch schon am Ende des ersten Lehrjahres, daß in ihm die Sünde bösartiger sey. Ebenso erkennt er die Verschiedenheit der Nationalitäten an, er deutet die heidnische Sünde an Matth. 6, 32, namentlich als Mißkennung Gottes und Hingebung an die Welt. Besonders aber hat der Herr den jüdischen Nationalsinn ins Auge gefaßt, als Selbstüberhebung im Bewußtseyn des göttlichen Gesetzes und der theokratischen Führung, verbunden mit dem Widerstreben dagegen; die Sünde seiner jüdischen Zeitgenossen, dieser γενεα, Matth. 12, 38—45. 16, 1—4. Das Volk war der Masse nach in jener Zeit verkehrt und seinem Bundesgotte untreu, μοιχαλις, widerspenstig gegen Gott und seinen geoffenbarten Gotteswillen, so dringend auch die Aufforderungen der göttlichen Gnade waren, es war kindisch eigensinnig, Matth. 11, 15—19. Die Synoptiker sind reich an Aussprüchen dieser Art, aber auch Johannes hat Aehnliches, 5, 37—47. 8, 37. Und inmitten dieser Gesammtauffassung des sittlichen Geistes seiner Zeitgenossen sehen wir dann wieder insbesondere charakterisirt den Pharisäergeist, namentlich die Heuchelei, Matth. 6, 5. Capp. 15 und 23. Luk. 18, 9 ff. vgl. Joh 10, 8.

2. Wenn Jesus den Zusammenhang der Sünde über die Menschheit hinaus verfolgt, und besonders Ein überweltliches Wesen in ursächliches Verhältniß zur menschlichen Sünde setzt, so ist auch hierin seine Lehre nicht absolut neu, gegenüber vom alten Bunde. Der Bestand einer jenseitigen Sünde wird auch dort nach anfänglicher scheinbarer Verhüllung allmälig enthüllt. Die mosaische Urkunde über den Fall (Genes. Kap. 3.) deutet offenbar eine Sünde an, welche der menschlichen voraus-

geht. Die menschliche erscheint nicht als die primitive, sondern schon als von anderer Seite her veranlaßt. Sodann tritt der Satan hervor, aber noch nicht in dieser ganz gerichteten Gestalt, wie später Hiob 1, 6—12. 2, 1—7., aber schon als feindseliger Geist Sacharj. 3, 1. 2., es treten verderbenbringende Engel auf und Dämonen, welche der Gegenstand des heidnischen Götzendienstes werden, Deuter. 32, 17. Levit. 17, 7. Ps. 106, 37. Der allgemeine Gedanke der Möglichkeit einer sündlichen Entwicklung der Geisterwelt hat längst Platz gegriffen, Hiob 4, 18. 15, 14 f. Die Entwicklung dieser Ideen aber ist so allmälig, weil das Volk vor Allem von jeder Gefahr der Abgötterei ferne gehalten und ganz auf den Einen Gott gerichtet werden mußte. Je mehr aber das Erlösungswerk reifte, desto mehr mußte sich auch die Welt der Sünde enthüllen, so vom babylonischen Exil an bis zur Zeit Jesu selbst, in welcher dann die Finsterniß selbst im offenen Kampfe dem Lichte gegenüberstand, wie ein ähnliches Hervortreten für die zweite Erscheinung des Herrn wieder geweissagt ist. Hieraus erhellt, wie oberflächlich die Ansicht ist, welche diesen Entwicklungsgang nur äußerlich aus der Einwirkung fremder Völker, namentlich des Parsismus, begreifen will.

Jesus setzt mithin (den Glauben an) den Satan voraus, als längst bekannt, und zwar nicht als eine bloße irrige Vorstellung, sondern etwas Wahrhaftiges. Er nennt ihn Matth. 13, 19. 38 und wohl auch 6, 13 (vgl. 1 Joh. 5, 18. 3, 12. 8. 10) *ὁ πονηρος*. Hiermit wechselt die Bezeichnung als *Σατανας*, so Mark. 4, 15., und *διαβολος* Luk. 8, 12. Matth. 13, 39., auch *ἐχθρος* (Feind Gottes) Luk. 10, 19. Gleichbedeutend ist ferner das eigenthümliche *Βεελζεβουλ* (besser als *Βεελζεβουβ*) Matth. 12, 24. 27. Mark. 3, 22. Luk. 11, 15. 18 f. Matth. 10, 25., = dominus stercoris, der umgeformte Name jener Philistergottheit 2 Kön. 1., welchen die Juden dem Satan beilegten (nicht = Gott der Wohnung). Charakteristisch ist auch die Benennung *ὁ ἀρχων του κοσμου τουτου* Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11 vgl. den *θεος του αἰωνος τουτου* 2 Kor. 4, 4. (vgl. Eph. 6, 12). Den Satan nun bezeichnet der Herr als den Vater der menschlichen Sünde, als den, welcher in einem primitiven ursächlichen Verhältnisse zu ihr steht. So am prägnantesten Joh. 8, 44. Im Gegensatze gegen die Juden, welche sich so hartnäckig gegen ihn verschlossen, daß sie ihn zu tödten suchten (V. 40.), sagt er, ihre Feindseligkeit gegen ihn rühre nicht davon her, daß er und sein Wirken und seine Lehre nicht rechter Art wäre, sondern daher, daß sie sich in einem offenbaren sittlichen Gegensatze gegen ihren Gott finden. Gott sey nicht ihr Vater, wie sie sagen (V. 42.), sonst müßten sie ihn lieben, denn er sey von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen; während sie ihn doch so wenig lieben, daß sie seine Sprache nicht zu vernehmen vermöch=

ten, sie nicht ertragen könnten (V. 43.); nicht Gott also sey ihr Vater, sondern er wolle ihnen sagen, wer ihrer Gesinnung und Handlungsweise nach ihr Vater sey. So zeigt er ihnen, zu wem sie abgefallen und von wem ihr Abfall stamme. Hier hebt er nun zwei Seiten an dem διαβολος hervor, daß er ein Menschenmörder und daß er ein Lügner sey, der sich nicht in die Wahrheit gestellt hat, und also jetzt nicht darin steht, (es liegt also hierin keineswegs, daß er ursprünglich böse gewesen, im Gegentheile: der höchste kreatürliche Geist hat die Wahrheit nicht absolut in sich sondern muß sich erst in derselben feststellen, worin also gerade liegt, daß er der Lüge erst durch sich selbst verfallen ist), selbst ein Lügner ist und Lüge verbreitet. Er hat sich der Wahrheit, die aus Gott ist, entfremdet und in Widerspruch dazu gesetzt, und eben damit auch dem Leben, das aus Gott ist; daher verbreitet er den θανατος, die Lebensauflösung, Verderben und Tod, und zwar von Anfang an, ἀπ᾽ ἀρχης. Dieß geht nicht auf sein Leben, sondern auf den Anfang der Menschengeschichte, vgl. Matth. 19, 8. Zweifelhaft kann seyn, ob damit der Sündenfall oder die That Kains gemeint ist. Wenn aber auch (1 Joh. 3, 12.) an den letzteren dabei gedacht wird, (zunächst hat der Herr den Mord erwähnt, wegen der Mordanschläge der Juden gegen ihn), so geht doch der tiefere Sinn auf den Fall Adams und das Hereinkommen des Todes in das Menschengeschlecht; so daß der ursächliche Zusammenhang mit der menschlichen Sünde überhaupt darin liegt; der Brudermord Kains ist nur die unmittelbare Fortsetzung der ersten Sünde, in ihm offenbart sich eine Seite, wie in dem Falle selbst die andere Seite der Wirksamkeit des Satans, nämlich die Täuschung, der Betrug, welche der Sünde den Weg bahnen. Der Satan hat zuerst gesündigt und je höher er ursprünglich steht, desto entschiedeneren Einfluß gewinnt er auch in der Sünde nach außen. Es ist hienach klar, wie wenig von einer manichäischen Stellung des Satans in dieser Lehre die Rede seyn kann.

In dieser ursächlichen Verbindung mit der menschlichen Sünde erscheint er auch Matth. 13, 19. 38. 39., in den beiden Parabeln vom vierfachen Ackerfeld, und vom Feinde, der das Unkraut in den Acker säet, welche die johanneische Stelle ergänzen, so wie sie hinwiederum durch jene insofern ergänzt werden, als sich an ihr zeigt, daß es sich nicht blos um eine Form der Darstellung, sondern einen wirklichen Lehrgehalt handelt (daß die Lehre dabei keine völlig abgeschlossene ist, begründet keine Einwendung gegen das, was er gab; der Gegenstand selbst ist von der Art, daß eine abschließende Erkenntniß nur durch die Erfahrung gegeben werden kann). In der ersten Parabel ist er es, der den ausgestreuten Saamen einem Theile der Menschen vom Herzen weg raubt, daß sie das göttliche Wort, aus dem ihnen göttliches Leben erwachsen soll, nicht be-

wahren, und dadurch nicht selig werden können. Und in der anderen Parabel bezeichnet das Unkraut böse Menschen, welche dem göttlichen Worte beharrlich widerstreben. Und diesen sittlichen Widerstand führt er nicht im Bilde, sondern wie dort in der Erklärung des Bildes zurück auf den Einfluß des Satans; er hat das Unkraut als der Feind gesäet, sie sind die *υἱοι του πονηρου*. Seine Wirkung reicht bis in die *βασιλεια του θεου* hinein, denn diese *υἱοι του πονηρου* stehen mit den Kindern des Reiches in solcher engen Lebensgemeinschaft, daß sie nicht angegriffen werden können, ohne diese mit zu gefährden. Es liegt also ganz besonders dieß hierin, daß die ursächliche Wirksamkeit des Satans für die Sünde während der Wirksamkeit des göttlichen Wortes und der göttlichen Heilsanstalten Statt findet, — und dieß ist ein sprechendes Zeugniß gegen die oft auf rationalistischer Seite ausgesprochene Ansicht, als habe der Herr das Aufhören der satanischen Wirksamkeit durch seine Erscheinung behauptet. Diese Einwirkung ist aber nicht zwingend, es kann ihr mit sittlichen Mitteln widerstanden werden, was aus Luk. 22, 31. (vgl. 32 u. 40.) ersichtlich ist. Er macht seine Jünger hier darauf aufmerksam, wie sie gerade in dieser entscheidenden Zeit am Ende ihrer Jüngerschaft, Angesichts seiner Lebenskatastrophe besonders starken Einwirkungen von Seiten des Satans ausgesetzt seyen; wie er dann diesen Zeitpunkt der Versuchung nachher als eingetreten bezeichnet. — Uebrigens ergibt es sich auch aus der Lehre Jesu, daß der Satan ein Reich hat, einen weiten Kreis, in welchem er herrscht, ja ein abgestuftes und gegliedertes Reich Matth. 12, 24—26. 45.; er hat Engel Matth. 25, 41., sey es nun, daß sie so als ursprünglich höhere Geister oder als seine Werkzeuge in der unsichtbaren Geisterwelt genannt werden, wie auch die *πνευματα ἀκαθαρτα* beides seyn können, ursprünglich höhere Geister, oder auch überhaupt Geister, und dann auch abgeschiedene Menschen, die jetzt als Dämonen zu betrachten sind. Eben als Herrscher dieses Reiches ist er der *ἀρχων του κοσμου τουτου*, sofern die Welt im Argen, in dem Bann der Sünde liegt, kraft der Allgemeinheit der Sünde. Die Menschheit gehört dadurch mit zu dem Reiche des Satans, in den festverschlungenen Compler von Sünde und Verderben. Weil nun der Sohn in diesen hereintrat um ihn aufzulösen, so hat er es als Kämpfer mit dem Satan und seinem Reiche zu thun, welcher persönliche Kampf in der Versuchungsgeschichte Matth. 4. uns begegnet. Der Satan will den eben als Sohn Bezeugten von seiner Bahn abbringen und zunächst wieder durch das Mittel der Lüge, 4, 9., zur falschen Anwendung seiner Stellung bewegen. Diese Geschichte gehört zwar nicht unmittelbar zur Lehre des Herrn, sie führt aber doch jedenfalls mittelbar auf seine Aussage zurück. Ein Nachklang dieser Versuchung ist Matth. 16, 23. Auf seinen Sieg weist er

Joh. 14, 30. zurück und ebenso auf seinen Kampf Joh. 6, 70, vgl. Luk. 22, 3. Die ganze gegen ihn verschworene Menschenwelt gehört zur Macht der Finsterniß, aber eben darum ist durch sein Werk der Fürst dieser Welt vernichtet Joh. 16, 11.; aber trotz dieser principiellen Entscheidung geht doch durch die ganze Verwirklichung der Erlösung auch ein fortwährender Widerstand des Bösen.

3. Noch muß eine besondere Seite der satanischen Wirksamkeit berührt werden. Ohne daß Jesus darauf ausgegangen wäre, eine Lehre über diesen Gegenstand aufzustellen, hat er sich doch über einen gewissen physischen und psychischen Einfluß des Satans und seines Reiches, der noch über das unmittelbar Sichtbare hinausgeht, so vielfach und konstant geäußert, und diesen Gegenstand zu dem Reiche Gottes, das er verkündigte, in eine so reale Beziehung gesetzt, daß derselbe zu seiner Lehre nothwendig gerechnet werden muß. Bekanntlich wurden von dem jüdischen Volk zur Zeit des Herrn gewisse körperliche und psychische Leiden dem Einflusse von Dämonen zugeschrieben — die sogenannte Besessenheit. *Δαιμονιζομενοι* sind nicht moralisch vom Satan Bewältigte (wo sich der Herr ganz anders ausdrückt, Luk. 22, 3. Joh. 13, 2.), sondern solche leiblich und seelisch Kranke genannt Luk. 8, 27., die ein *πνευμα δαιμ. ἀκαθαρτον* haben, Luk. 4, 33. 6, 18., auch ist von einer Frau die Rede, welche ein *πνευμα ἀσθενειας* habe, einen Geist, der diese Krankheit bewirke Luk. 13, 11. vgl. 16. Ein Theil derselben wurde mondsüchtig genannt, Matth. 4, 24. 17, 15., sofern ihr Uebel im Zusammenhange mit dem Mondwechsel gedacht wurde (der Evang. Johannes, der keine Dämonenheilung erzählt, kennt doch das *δαιμονιον ἐχειν* sehr gut, vgl. 7, 20. 8, 48—52. 10, 20 f.) Von Jesu wird nun erzählt, daß er viele Dämonische geheilt, theils nur kurz Matth. 4, 24. Marc. 1, 34. Matth. 8, 16. Marc. 1, 39. 3, 11. 12. Luk. 6, 18., theils mit näherer Bezeichnung und Darstellung der Fälle. Es wird ferner berichtet, er habe die Kraft, Dämonen auszutreiben, noch seinen Jüngern mitgetheilt, Marc. 3, 15. Luk. 9, 1., und zwar mit dem Erfolge, daß sie es von da an selbst verrichteten Marc. 6, 13. Luk. 10, 17., obgleich in Einem Fall der Versuch der Jünger vergeblich war, worauf der Herr, den Grund in ihren Unglauben setzend, mit Einem Worte die Heilung vollzog, vgl. Matth. 17, 14—21. Bei dieser Veranlassung sowie in mehreren andern Fällen erklärt er sich selbst auch ausdrücklich über diesen Gegenstand, Matth. 12, 43—45., indem er die den schlimmsten Rückfällen ausgesetzte innerliche Unentschiedenheit seiner Zeitgenossen, die, der dringendsten Forderungen ungeachtet, doch sich in Masse gleichgiltig verhielten gegenüber dem Herrn und dem gewaltig herandringenden Gottesreich, mit einer auch nur momentanen Heilung eines Dämonischen vergleicht. Diese Erklärung in Verbindung mit dem Auftrage und der Voll-

macht der Heilung an die Jünger machen es ganz klar, wie ernstlich er es selbst von seinen Jüngern geglaubt haben wollte, daß solche Uebel satanischen Einflüssen zuzuschreiben seyen, und die Art und Weise wie er (und die ganze heil. Schrift mit ihm) die Sünde auffaßt und das Verhältniß des Satans und seines Reiches zu derselben bestimmt, ferner das Verhältniß der Sünde zum Uebel, zur Zerrüttung und Auflösung des Lebens, dem Tode im mannichfaltigsten Sinne des Wortes, entspricht ganz der Annahme jenes von ihm gelehrten Zusammenhangs solcher Uebel theils mit der Sünde und dem Uebel überhaupt, theils mit dem Satan. Die physischen Leiden, welche an solchen Menschen hervortraten, waren theils Krämpfe und Konvulsionen, Marc. 1, 23. 26. Luk. 4, 33. 35., besonders ausgebildete Epilepsie, Matth. 17, 14 ff., theils Stummheit, Luk. 11, 14. Matth. 9, 32., oder auch Stummheit und Blindheit, Matth. 12, 22., theils, wenigstens einmal, paralytische Verkrümmung, Luk. 13, 11. Mit diesen physischen Leiden standen in einzelnen Fällen erweisliche Seelenstörungen in Verbindung, indem namentlich mit jenen Krämpfen eine Alterirung des Selbstbewußtseyns verbunden war, und ebenso bei den gadarenischen Besessenen das Leiden überhaupt die Erscheinung tobsüchtigen Wahnsinns hatte, Matth. 8, 28 ff. vgl. Marc. 5, 1 ff. Luk. 8, 26—39. Ob auch mit den übrigen Uebeln psychische Störungen verbunden gewesen, ist aus den Berichten nicht ersichtlich, aber wahrscheinlich, weil sich daraus die Erklärung von dämonischen Einflüssen verstehen läßt. Auch Griechen und Römer theilten diese Vorstellung (die Epilepsie als morbus sacer), auch Aeußerungen des Hippokrates stimmen dazu, der vom Zusammenhang der Epilepsie und der Seelenstörung als von einer eigenen species des Blödsinns spricht. So kamen die verschiedensten Arten von *δαιμονιζομενοι* zum Vorschein. Der Herr aber spricht sich im Wesentlichen überall gleich über den unsichtbaren Grund derselben aus. Der Rationalismus suchte diese Aeußerungen auf Akkommodation zurückzuführen. Akkommodation zu irrigen Vorstellungen, positive Anbequemung, welche eine Genehmhaltung und Bestätigung derselben wäre, liegt für jeden Unbefangenen schlechthin fern vom Charakter und der Handlungsweise des Herrn, der in allen Dingen selbst Bahn brechen will, nicht anderen folgen, der überall, wo es Wahrheit und Lüge galt, sich mit Freimüthigkeit zu erklären pflegte, am entschiedensten gegenüber den Mächtigen im Volk, gewiß überall nicht ohne die Lehrweisheit, die dem Manne und dem Sohne Gottes geziemt, aber auch mit der Wahrhaftigkeit, die Alles abschneidet, was Begünstigung des Irrthums und der Lüge ist. Wenn er also mit Lehrweisheit da und dort eine Polemik vermeidet, so geschieht es doch immer so, daß der Irrthum, der Wahn, um den es sich handelt, von seiner Seite auf eine vollständige Weise, wenn auch zunächst indirekt ins

Licht gesetzt wird, so z. B. gegenüber von den irdischen Messiashoffnungen; dort haben wir auch keine direkte Polemik, aber Erweise genug, daß er das volle Licht aufgesteckt hat, um jedem seiner Glaubigen den rechten Weg in dieser Beziehung zu zeigen; seiner Lehre und seinem Lebensgang gegenüber konnte Niemand jenen verkehrten Weg einschlagen, ohne sich mit ihm in durchgehenden Widerspruch zu setzen. Anders wäre es hier. Hier hat er Nichts gethan, um der schon aus dem Alten Testamente herübergekommenen Lehre vom Satan, satanischen Reiche u. s. f. den Bestand abzuschneiden, wie es z. B. Matth. 17, 14 ff. nothwendig hätte geschehen müssen; aus seiner Lehre von Gott und Mensch, Sünde und Gnade geht auch nicht Eine Stand haltende Folgerung in dieser Richtung hervor. Er hat aber nicht nur nicht das Mindeste dagegen gethan, vielmehr, was die Hauptsache ist, so gesprochen und gelehrt, daß wir diese Lehre in den Complex seiner Lehren aufnehmen müssen, insbesondere aber auch die Lehre von diesem physischen und psychischen Einfluß der Dämonen. Er hat ausdrücklich erklärt, daß diese Austreibung der Dämonen eine Ueberwindung des Satans durch einen Stärkeren sey, Matth. 12, 22 ff. Marc. 3. Luk. 11., sie sey als seine That der thatsächliche Beweis, daß mit der Ankunft dieses Stärkern das Reich Gottes gekommen sey, da wo zunächst jener Starke geherrscht hatte, weil eben der Stärkere die Haushaltungswerkzeuge desselben herauswerfe und zerstreue. Aehnlich spricht er sich auch Luk. 13, 10—17. über die Auflösung eines solchen satanischen Bandes als eine That seiner menschenfreundlichen Liebe aus. Hier wie in jener Vollmachtsertheilung an die Jünger erhellt, daß er diese Zerstörung der Satanswerke ebenso in Zusammenhang mit seinem Erlösungswerk setzt, wie den Satan als Fürsten dieser Welt mit der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit der Menschen. Es ist in diesen Leiden selbst ein Ineinander von physisch-psychischen Elementen und sie gehören in den Entwicklungsgang des Sündelebens als den Auflösungsprozeß von Leib und Geist, wodurch die Freiheit des persönlichen Lebens in eine Knechtschaft, theils der Natur, theils der lügnerischen Geisterwelt verwandelt wird.

4. Eben in dieser Lehre stellt sich nun die volle Erlösungsbedürftigkeit des Menschen heraus. Nur durch Gottes Kraft und Gnade kann der Mensch befreit werden. Daß der Satan in den Bereich der Erlösung mit eingeschlossen sey, sagt die Schrift nicht, im Gegentheil redet der Herr von einem ihm und seinen ἀγγελοις bereiteten ewigen Feuer, Matth. 25, 41. Von einer Erlösungsanstalt für diese gefallenen Geschöpfe ist nirgends die Rede; wohl sehen wir eine ungeheure Langmuth durch die ganze Menschengeschichte an ihnen geübt; der Prozeß des Satans wird sein Ende erst mit dem Gerichte nehmen, aber daß das Werk der Erlösung ihm gilt, ist nicht gesagt, im Gegentheile ist uns, selbst

was den Menschen betrifft, ein Blick in den Abgrund der Sünde geöffnet, wo wir sehen, daß seine Sünde eine solche Stufe erreichen kann, auf welcher es für sie weder in diesem noch im künftigen αἰὼν eine Vergebung gibt. Hier ist sie nicht mehr blos der Aehnlichkeit, sondern dem Wesen nach der satanischen gleich geworden. Es ist dieß der Fall in der Sünde wider den heiligen Geist, Matth. 12, 31. 32. u. Parall.

3. Das Subjekt der Erlösung.

a) Die erlösende Kraft.

§. 29.

Ueber die erlösende Kraft, welche nach der Lehre Jesu von der Allgemeinheit der Sünde unter den Menschen sich nicht in der Menschheit selbst vorfinden kann, hat er sich als über den Hauptgegenstand seiner Lehre, theils im Allgemeinen, theils in besonderen Aussprüchen erklärt. Er bezeichnet als das erlösende Princip zwar Gott überhaupt, namentlich die Liebe Gottes, aber so, daß er sich, den Sohn Gottes und Messias, als den eigentlichen Erlöser darstellt, und in dieser Hinsicht besonders theils sein Verhältniß zur alttestamentlichen Oekonomie, theils seine Person und Zustände, theils seine Thätigkeit näher bezeichnet.

Aus der Lehre von der in der Menschheit allgemeinen Sünde geht eben zunächst nur dieses Negative hervor, daß die erlösende Kraft in ihr nicht enthalten ist; was nun aber das Positive betrifft, so sehen wir, wie der Herr als erlösendes Prinzip zwar allerdings Gott überhaupt und namentlich die Liebe Gottes bezeichnet, aber immer so, daß er sich selbst, den Sohn Gottes, als den eigentlichen Erlöser darstellt, als den, der die Erlösung vermittelnd vollzieht. Auf Gott überhaupt führt er die Erlösung zurück zunächst in synoptischen Stellen, namentlich in Parabeln, wo es Gott, der Wille Gottes ist, worauf die Erlösung zurückgeführt wird. So Matth. 18, 12—14. Es ist nicht der Wille Gottes, daß Eines verloren gehe, so wenig als ein guter Hirte, wenn auch nur Eines von hundert Schafen ihm verloren geht, es in der Irre gehen läßt; vielmehr macht er gerade das Eine Verlorene zum ausschließlichen Gegenstand seiner Bemühung, deren Erfolg seine größte Freude ist; so ist es nicht der Wille des himmlischen Vaters, daß Eines von diesen Kleinen verloren gehe, vgl. Vs. 10. mit Beziehung auf die Kinder, V. 1. 2. und ähnlich

Luk. 15, 11 ff. vom verlorenen Sohn; ebenso vom Schuldherrn, Matth. 18, 27. und in der Schlußrede zur Geschichte vom reichen Jüngling, Matth. 19, 26. So ist es also hier und in mehreren anderen Stellen Gott, auf welchen einfach und allgemein die Rettung vom Verderben der Sünde zurückgeführt wird. Aber wenn hier der erbarmende Gott überhaupt Princip der Erlösung ist, so ist damit doch das Bestimmte nicht ausgeschlossen, welches in anderen Aussprüchen hervortritt, so in den Parabeln, wo er seine Vermittlung andeutet, vgl. Matth. 22, 2 ff. Luk. 20, 9—18. Matth. 25, 1—13. (vom Hochzeitmahl, dem Weinberg und den Jungfrauen). So auch in den johanneischen Aussprüchen, 6, 38—40. (4, 34.), welche die Erlösung auf den Willen des Vaters, aber doch mit wesentlicher Beziehung auf die Vermittlung des Sohnes, zurückführen; wie er überhaupt als Gegenstand der Liebe des Vaters den eingeborenen Sohn darstellt, und von ihm geht diese beseligende Liebe erst auf die Glaubigen über, breitet sich über sie aus, Joh. 3, 16. 14, 23. 17, 26. 5, 20. womit die Himmelsstimmen bei der Taufe und der Verklärung übereinstimmen, Matth. 3, 17. 17, 5. Aus der Vergleichung der εὐδοκια hier und Matth. 11, 26., so wie des θελημα in 18, 14. ergibt sich schon seine Lehre von der Begründung der Erlösung im Willen des Vaters, aber durch den Sohn.

Ausdrücklich erklärt er sich aber über sich selbst als den Erlöser durch die gesammte Darstellung der Evangelien, soferne ihr ganzer Inhalt den Beweis darbietet, daß er seine Person als den Mittelpunkt betrachtet, um den sich Alles bewege, auf den Alles ankomme. In den drei ersten Evangelien, wo der Begriff des göttlichen Reiches vorherrscht, setzt er seine Person häufig in wesentliche Beziehung zu diesem Reiche, und indem das Wesen seiner Person besonders auch als ausgeprägt in seinen Wundern dargestellt wird, wird durch die Forderung des Glaubens an ihn als die Bedingung jeder wunderbaren Hilfe die Bedeutung seiner Person ins Licht gesetzt. Bei Johannes, wo der positive Begriff der Erlösung und besonders der der ζωη vorherrscht, bezeichnet der Herr sich selbst als das Leben und den Geber desselben; aber auch bei den Synoptikern treten neben dem Begriffe des Reiches noch mancherlei Bilder ein.

Von den Aussprüchen, in welchen er sich überhaupt als Messias bezeichnet, ist in §. 30. weiter zu reden.

Hieher ziehen wir aus den synoptischen Reden einige Aussprüche, in welchen besonders der Begriff der Erlösung hervortritt. Dahin gehört Matth. 9, 12. 13, daß er der Arzt sey für die geistig Kranken, gekommen die Sünder zur Buße zu rufen, zu suchen und zu retten das Verlorene, Luk. 19, 10. Matth. 18, 11 (vgl. Luk. 15) und Luk. 5, 32; ferner Matth. 20, 28: gekommen, nicht sich dienen zu lassen, son-

dern selbst zu dienen, ja sein Leben zum Lösegeld, zur Erlösung für Viele zu geben, daher er sein Blut zur Sündenvergebung vergießt, womit der wichtigste Begriff der Erlösung gegeben ist. Luk. 24, 46. 47 ist er es, in dessen Namen allein verkündigt werden können und müssen Buße und Vergebung der Sünden allen Völkern. Matth. 11, 28 ist er es, der allen geistig Bedrängten und Elenden Erquickung und Ruhe mittheilt, und zwar sofern sie sein Joch auf sich nehmen und sofern er der Sohn ist, dem der Vater Alles übergeben hat, so daß Niemand den Vater zu kennen vermag, als wem es der Sohn offenbaren will (V. 27). Die rechte geistige Gemeinschaft mit dem Vater, Erquickung und Seelenruhe ist also eben vermittelt durch ihn, dem (Matth. 28, 18—20) zum Heile der Menschen alle Vollmacht im Himmel und auf Erden übergeben ist. So stark spricht er es in diesen synoptischen Reden aus, daß er es ist, durch den die Erlösung der Menschen bewirkt wird; und sich als solchen darzustellen und zu bethätigen, das erscheint nach den synoptischen Evangelien als Zweck des Herrn in seinen Lehrreden, wie überall, als das Werk, das er als seinen Auftrag bezeichnet. Nicht anders verhält es sich nach dem johanneischen Evangelium, welches so viele prägnante Erklärungen enthält über den Endzweck seiner Erscheinung auf Erden, über sein Werk; Joh. 3, 16. 17: die Menschen zu retten vom Verderben der Sünde, ihnen die ζωη αἰωνιος mitzutheilen durch den Glauben an ihn, sey der Endzweck dieser Sendung, darauf beruhe der Eingang in das Reich Gottes, als vermittelt durch eine geistige Wiedergeburt, in Kraft des göttlichen Geistes und gestützt auf den Glauben an ihn als den untrüglichen Lehrer, und den in seinem Tode als heilsames Panier für Alle dargestellten, 14 f. Der Glaube an ihn ist es, durch welchen der Mensch vom Tode zum Leben übergegangen ist. In Kap. 6 spricht er über den Endzweck seiner Erscheinung so, daß er sich selbst als das vom Himmel gekommene Brod des Lebens darstellt, als den, der ewiges Leben gebe, V. 27, und eben daher auch an jenem Tage die Auferstehung mittheile durch den Glauben an ihn, den vom Himmel Gekommenen, der Gott allein auf anschauliche Weise kennt und sich selbst, sein Fleisch und Blut der Welt zum Heil und Leben darbietet, V. 51—58; nach Joh. 8, 12 ist er das Licht der Welt, das Allen, die an ihn glauben, das belebende Licht darbietet, und V. 30 ff. ist er es, der allein recht frei machen kann von der Sünde, V. 31, 37, durch den Glauben an ihn, der selbst sündlos ist, V. 45, 46, und nach Kap. 10 ist er der gute Hirte welcher den Schafen, die seine Stimme hören, das wahre Leben und die Fülle darbietet, V. 10, der auch zu diesem Ende freiwillig sein Leben läßt; Kap. 11 ist er selbst die Auferstehung und das Leben, der an ihn Glaubende ist über den Tod erhaben, V. 25, 26; und nach Kap. 12, 24.

32 muß der Menschensohn, um viele Frucht zu bringen und Alle zu sich zu ziehen, wie ein Senfkorn in die Erde fallen und dann erhöht werden; 14, 6 ist er es allein, durch den der Mensch zum Vater kommt. Er hat die Welt überwunden, weßhalb seine Jünger getrost sein dürfen, 16, 33, und sein Hingang bewirkt die Sendung des heiligen Geistes, 16, 7; er hat (17, 2. 3. 6) die Vollmacht, allen Menschen ewiges Leben zu geben, er thut ihnen den Namen Gottes kund, damit die Liebe Gottes von ihm, dem Sohne, übergehe auf sie, und sie durch ihn Theil an seiner ewigen Herrlichkeit bekommen; er weiht sich für sie selbst zum Opfer, 17, 19.

Aus allen diesen Aussprüchen in den johanneischen, wie in den synoptischen Reden Jesu erhellt als Resultat, daß Jesus nicht blos die göttliche, erbarmende Liebe und den göttlichen Rathschluß im Allgemeinen als den Grund der Erlösung bezeichnet, sondern insbesondere seine Person, als in welcher die Fülle des göttlichen Lebens ist, und in welcher die vollkommene göttliche Vollmacht zur Mittheilung dieses Lebens an die Menschen ruht, als die Person, durch welche die Erlösung bewirkt wird, und mit welcher die Menschen im Glauben Gemeinschaft haben müssen, um an der Erlösung Antheil zu haben, wie die Vergleichung mit dem Weinstocke und den Reben zeigt. Das Heil geht von Gott aus, aber es ist an seine Person gebunden, durch ihn wird es bewirkt und dargeboten; damit kommt die alttestamentliche Heilslehre zu einer eigenthümlichen Gestaltung, zu der sie sich zwar schon innerhalb des Alten Testaments hinneigt, sofern alle Weissagung Hinweisung auf eine Persönlichkeit ist, in welcher das Heil begründet ist; der Abschluß tritt aber erst mit dem wirklichen Auftreten der gottgesandten Persönlichkeit ein.

Dieß war denn nun auch der Eindruck der Person Jesu, seiner Lehre und seines Umganges auf die Jünger und die ganze Umgebung; so äußern sie sich Joh. 6, 68. 69 (vgl. Matth. 16, 16, auch Apostelg. 4, 11. 12); einen ähnlichen Eindruck finden wir bei den Samaritern, Joh. 4, 42, und ebenso bei Maria und Martha, Joh. 11, 27.

Wir haben nun zu den einzelnen Elementen der Lehre von der erlösenden Kraft überzugehen.

b) Das Verhältniß des Erlösers zu der alttestamentlichen Oekonomie.

§. 30.

Jesus hat sich, wenn er von sich und seinem Werke redet, entschieden in lebendigem Zusammenhange mit dem alten Bunde betrachtet, und zwar in dem, daß er der Messias sey, in welchem

und durch welchen die Schrift und eben damit der Alte Bund erfüllt wird, worin das Gedoppelte enthalten ist: die Vollendung der alttestamentlichen Oekonomie nach ihrem wesentlichen Gehalte, und andererseits das Aufhören derselben nach ihrer zeitlichen Form.

1. Daß er sein Werk überhaupt in Beziehung zum Alten Testamente setzte, ist so unverkennbar, daß es keines Beweises bedarf. Geläugnet hat man es auch nicht, sondern nur von rationalistischer Seite als Akkommodation ausgelegt. Allein die Berichte der Evangelisten zeigen, daß es in vollkommenem Ernste geschehen ist. Es geschieht nicht nur gegenüber vom Volk und den Schriftgelehrten, sondern ebenso vor seinen Aposteln, Matth. 26, 24. 31. Luk. 22, 37. 24, 44, ja im Gebete, Joh. 17, 12. Es war bei ihm ein sein ganzes Bewußtseyn durchdringender Grundgedanke; er wußte, daß seine Erscheinung im Alten Testamente geweissagt und vorbereitet sein müsse, und fand daher auch in einzelnen Vorausverkündigungen, wie in dem ganzen Gange der alttestamentlichen Offenbarungsökonomie und der Entwicklung des theokratischen Volks eine Weissagung auf seine Person und Werk, eine Anbahnung seiner Erscheinung, er erkannte eine durch diese Weissagung und Vorbereitung begründete und enthüllte Nothwendigkeit in seinem Leben und seiner Erscheinung.

Die Hauptfrage ist nun, wie er in seinem Selbstzeugnisse sein Verhältniß zum Alten Bunde bestimmt habe. Im Allgemeinen erhellt dieß deutlich genug aus der Einen Hauptthatsache, daß er sich für den Messias erklärte, womit zusammenhängt, daß er seine unmittelbare Wirksamkeit während seines Lehramtes auf die Grenzen des theokratischen Volkes beschränkte, worüber er ja gegenüber der heidnischen Frau, Matth. 15, 24. Marc. 7, 27, eine starke Erklärung abgegeben hat. Er erkannte es als eine sittliche Nothwendigkeit, so lange er auf Erden wandelte, Nichts von seiner Wirksamkeit seinem Volke zu entziehen, und in diesem Augenblicke befand er sich auf der heidnischen Grenze; hier lag ihm denn nun daran, es seinen Jüngern und Anderen zum Bewußtseyn zu bringen, daß seine Absicht doch nicht sey, seine Wirksamkeit Anderen zuzuwenden und so seiner eigentlichen messianischen Bestimmung widersprechend zu handeln. Für den Messias hat er sich aber ganz bestimmt erklärt, indem er die Anerkennung seiner Jünger in dieser Richtung annahm, so Joh. 1: da sie sich allmählig um ihn sammelten, und Matth. 16, da am Schlusse des ersten Lehrjahres Petrus im Namen Aller das Bekenntniß ausspricht, Matth. 16 (vgl. Joh. 6), er lehnt die Begrüßung des Volks, das ihn als Messias bewillkommt, Matth. 21, 15. 16, nicht ab, er hatte sie durch die prophetisch-symbolische Form seines Einzuges herausgefordert. Als den,

der da kommen sollte, hatte er sich dem Täufer gegenüber bekannt, Matth. 11, 5, er erklärt sich ausdrücklich als Messias gegenüber von Einzelnen, z. B. Joh. 4, 26. 9, 37. 10, 25, und so auch vor dem höchsten Gericht in feierlicher eidlicher Betheuerung, Matth. 24, 64. Er that dieß hier, obgleich er wußte, daß es seinen Tod nach sich ziehen müsse. Und wenn wir selbst alle diese Aussprüche Jesu nicht hätten, so würde schon die Thatsache zeugen, daß seine Jünger ihn auch nach seinem Tode als Messias festhalten und verkündigen.

Man hat darüber gestritten, wie bald sich der Herr als Messias zu erkennen gegeben habe, vgl. §. 12. Strauß sagte: Jesus, der zuerst ein Schüler des Täufers gewesen, habe nach dessen Verhaftung Anfangs, obgleich in liberalerem Geiste, doch nur dieselbe Stellung wie der Täufer sich zum messianischen Reiche gegeben und sich erst allmälig zu dem Gedanken erhoben, es selbst zu sein, und so oft nun andere den Gedanken äußerten, er möchte wohl der Messias seyn, sey er erschrocken, aussprechen zu hören, was er kaum zu vermuthen wagte. Das wäre freilich ein jämmerlicher Held, welcher der Welt eine Gestalt gegeben haben sollte. Und doch datirt sich ein Umschwung in der Menschheit von dem Auftreten Jesu her. Es zerfällt in sich selbst, die Person von welcher eine neue Zeit ausgegangen, so zagend und unsicher darzustellen. Aber auch die exegetischen Gründe halten nicht vor. Nur bei Johannes sollen die Erklärungen Christi von sich und die Meinung seiner Anhänger von ihm sich gleich bleiben, bei den Synoptikern fänden sich Schwankungen, später Anfang und Rückfälle. Allein auch bei Johannes zeigt sich Jesus bald offener, bald zurückhaltender. Man vergl. nur z. B. 2, 4, und die Unterredung mit Nikodemus, Kap. 3, und die Erklärungen 11, 24 ff., vgl. §. 12. Und andererseits: was ist denn auf synoptischem Gebiete gleich zu Anfang die Bergpredigt anders als eine weise berechnete und doch unverkennbare messianische Rede (vgl. besonders den Nachdruck auf seiner Person in 5, 11. 7, 21. 23. 24 ff.). Und ferner seine weitere Wirksamkeit, die Bestimmung der Jünger, das Lehren, Wunderthun — ist das nicht Alles eben die Wirksamkeit, welche er selbst als die messianische bezeichnet Matth. 11, 5? Ferner soll sein allmälig werdendes Bewußtseyn darin liegen, daß er eben bei den Synoptikern die Ausbreitung seines Messias-Namens verbietet, Marc. 8, 30. Matth. 16, 20. Marc. 9, 9. Matth. 17, 9. Luk. 9, 21, und daß er in vielen Aussprüchen noch vom Messias als einer fremden Person zu reden scheine, Matth. 10, 23. 13, 37. 16, 27. Kap. 24 f., allein nie lehnt er auch bei den Synoptikern die Anerkennung seiner Messianität ab, Matth. 8, 10—13. 9, 18—26. Er eifert auch bei ihnen gegen böswillige Angriffe auf seine Person, seine Ehre als göttlicher Gesandter und Wunderthäter, Matth. 12, 24—27. Wohl aber wünschte er, daß sie

ihn neben seiner direkten Belehrung auch aus seinen Thaten erkennen möchten, und zwar sowohl nach Johannes, als nach den Synoptikern, und das ist ein Wunsch, der kein inneres Schwanken verräth, sondern sein Recht in sich selbst trägt. Ueberall aber behandelt er seinen Anspruch auf den Namen des Messias mit der ganzen dieses Gegenstandes würdigen Lehrweisheit, und handelt in jedem einzelnen Falle je nach Beschaffenheit und Empfänglichkeit des Subjekts. Es mußte dies geschehen, wenn er nicht selbst dem Erfolge seines Selbstzeugnisses in den Weg treten wollte. Auch mußte er zuerst die Begriffe vom Messias läutern und in Verbindung damit sich über seine Person theils offener, theils zurückhaltender, je nach den Umständen äußern; dafür aber, daß er je vom Messias als dritter Person gesprochen, ist in Wirklichkeit keine Spur von Beweis vorhanden. Matth. 16 zeigt sich, daß er wünschte, die Jünger möchten es zu einem selbstständigen Abschluß ihrer Ansicht bringen, sowie auch Joh. 6 zeigt, daß es ihm hiebei um eine gewisse sittliche Entscheidung zu thun war.

2. Als Messias und Vollstrecker des neuen Bundes ist er nun der, in welchem der alte zu seiner Erfüllung kommt. Als solcher erkennt er vor allen Dingen die alttestamentliche Oekonomie in ihrer Göttlichkeit an, Joh. 4, 22. Das Heil, hier noch als etwas Künftiges betrachtet, ist unter den Juden durch die ihnen gegebene Offenbarung vorbereitet, und hat daher seinen Ausgangspunkt in diesem Volke, gemäß der richtigen Gotteserkenntniß, welche in demselben schon ist. Damit ist eben die Göttlichkeit dieser Oekonomie anerkannt. Diese Oekonomie begrenzt er mit Johannes dem Täufer, Matth. 11, 12 f. Luk. 16, 16. Den Schriften des Alten Testaments, auf welche er sich vielfach beruft, legt er göttliche Autorität bei, vermöge welcher die Menschen ihnen Glauben und Gehorsam schuldig sind, und sie durch den ganzen Gang der Geschichte erfüllt werden müssen. Von diesen Schriften spricht er in verschiedenen unter den Juden gangbaren Ausdrücken: *γραφη* und *γραφαι* Joh. 10, 35. 5, 39. Matth. 26, 54. *νομος*, Joh. 10, 34., während anderswo unter diesem Ausdrucke der Pentateuch verstanden wird, Matth. 12, 5, oder Moses und die Propheten, Luk. 16, 31. oder auch das Gesetz und die Propheten, Matth. 5, 17. 7, 12. 22, 40. vgl. 11, 13. Luk. 16, 16., oder die Schriften der Propheten: Matth. 26, 56. Luk. 18, 31. (*τα γεγραμμενα δια των προφητων*).

Zweierlei enthält der Complex der alttestamentlichen Bücher: Mose und Propheten, oder Gesetz und Weissagung. Schon in der Bergrede geht er auf das Verhältniß ein, in welchem er sich zu diesen beiden Elementen der Oekonomie weiß, Matth. 5, 17—19., und schreibt insbesondere dem Gesetze göttlichen Ursprung und darum unverletzlichen Bestand und Wesen zu; auch nicht das kleinste seiner Gebote

dürfe aufgehoben werden, vgl. Luk. 16, 17. Daher stützt und beruft er sich auch sonst auf das göttliche Gesetz des alten Bundes, Matth. 15, 3—6., wo er die Nichtachtung eines solchen den Pharisäern zum schweren Vorwurfe macht, vgl. Marc. 7, 9 f. 13. Er hebt Matth. 22, 35 ff. die größten Gebote, das der Liebe Gottes und das der Nächstenliebe aus, verweist auch auf die Frage, was man thun müsse, um das ewige Leben zu ererben, auf die Gebote des Gesetzes, Luk. 10, 26 ff. Und er bleibt dabei nicht stehen, sondern legt auch in der Bergrede, sowie er bei dem reichen Jüngling (Matth. Kap. 19.) auf die innerste Herzensstellung zurückgeht, das Gesetz aus, und zeigt damit, in wiefern er es erfülle. In den Propheten andererseits ist auch Gesetz enthalten, Einschärfung des Gesetzes namentlich nach seinem Geiste, daher er auch Matth. 7, 12. die Nächstenliebe als Inhalt nicht nur des Gesetzes, sondern auch der Propheten aushebt, nämlich eben ihren sittlichen Inhalt. Aber daneben ist zweites Element die Weissagung, wie der Herr von Mose auch sagt, er habe von ihm geschrieben (Joh. 5, 45—47.). Diese Weissagung nun erkennt er als eine zuverlässige und göttliche an, und stellt es als Axiom dar, daß die Schrift erfüllt werden müsse, Matth. 26, 54. (16, 21.) Luk. 24, 46. Joh. 13, 18. 17, 12. Daher eben der Ausdruck δεῖ oder ἔδει: es muß geschehen, weil nur so die göttliche Vorherverkündigung und Anordnung zu ihrer Verwirklichung kommt, Luk. 22, 37., die Schrift kann nicht umgestoßen werden, Joh. 10, 35. weil sie Offenbarung göttlicher Rathschlüsse ist.

In Mose und den Propheten Matth. 5, 18. 19. Luk. 16, 29. ist also die absolute Lebensnorm des Israeliten, des Menschen gegeben, und darum hängt davon die furchtbare Entscheidung ab. — Der Herr beruft sich auch auf geschichtliche Berichte des Alten Testaments, und erkennt also auch darin die Autorität desselben an, Matth. 12, 3. 4. 42. Luk. 4, 25—27. Joh. 3, 14. Insbesondere aber erklärt er nun, daß die Schrift von ihm zeuge und durch ihn erfüllt werden müsse, Joh. 5, 39.; namentlich Mose habe von ihm geschrieben, V. 45—47. vgl. 37., und 8, 18. Aus den Synoptikern gehören hieher alle die Stellen, in welchen er Weissagungen auf sein Leben bezieht, oder messianische Züge in der Prophetie als in seinem Leben verwirklicht zum Beweise seiner Messianität anführt, Matth. 11, 4 f. vgl. Jes. 35, 5. 61, 1.

3. Ausdrücklich hat er sich über sein Verhältniß zum Alten Testament ausgesprochen, Matth. 5, 17., dahin, daß es seine persönliche Bestimmung sey, die alttestamentliche Oekonomie zu erfüllen, und ebenso Matth. 21, 38.: er ist der Erbe des Weinbergs, dem dieser zu Theil werden soll. In diesem Begriffe der Erfüllung liegen am bestimmtesten die zwei Seiten seines Verhältnisses zum Alten Testamente.

a) liegt darin, daß diese Oekonomie durch ihn nach ihrem wesentlichen Gehalte und Endzweck zur Vollendung kommen müsse, worin der ganze Gehalt der Schriften und Institute des alten Bundes zusammengefaßt ist. Zwar führt er diese Erklärung blos von der Seite des νομος im folgenden Zusammenhange weiter aus, aber die Seite der Weissagung bleibt blos deßwegen unberührt, weil es seiner Lehrweisheit jetzt noch nicht entsprach, in diesem Sinne über seine Person zu reden. Eben weil er diesen Beruf der positiven Vollendung hat, so spricht er dann das Nichtaufgehobenseyn bis auf die kleinsten Bestimmungen hinaus Matth. 5, 18. 19. so stark und entschieden aus (vgl. Luk. 16, 17.). Nur liegt darin nicht, daß es eben gerade so Alles bleiben müsse, wie es ist, sondern das will damit gesagt seyn, daß gar Nichts ohne wahren Gehalt und höhere bleibende Abzweckung ist; und in diesem Sinne bleibt es, indem es vollendet wird. Es läßt sich hienach das πληρωσαι nicht auf das Lehren beschränken, sondern es liegt beides darin, das Lehren und das Thun. Allerdings muß der göttliche Wille zur vollendeten Erkenntniß kommen, aber auch das gehört zur Vollendung, daß das Volk des Herrn zum Vollzuge desselben komme. In beiden Beziehungen ist der Gegensatz das καταλυσαι. Liegt aber nun im Begriffe der Vollendung wesentlich das Nichtaufgehobenseyn, so liegt doch auch

b) in diesem πληρωσαι das Aufhören der alttestamentlichen Oekonomie, nämlich ihrer zeitlichen Erscheinung nach, oder nach Allem, was in ihr nur Mittel zum Zwecke, nur Vorstufe ist. Daß dieß aber im πληρωσαι liegen muß, darauf deuten eine Menge Aussprüche des Herrn, Johanneische und synoptische. Dahin gehört, wenn er Matth. 12, 8. vgl. Marc. 2, 28. Luk. 6, 5. erklärt, daß des Menschen Sohn als Messias auch Herr über den Sabbat sey, wogegen nicht aus Matth. 24, 20. die Giltigkeit der Sabbatsfeier für die Seinen erschlossen werden kann, denn es handelt sich hier blos von einem äußerlichen Hinderniß der Flucht. Was er sich in Beziehung auf den Sabbat zuschreibt, muß von der ganzen zeitlichen Oekonomie des Alten Testaments gelten; so erklärt er denn auch Matth. 26, 28. sein Blut für das eines neuen Bundes, seinen Tod, sofern er Sündenvergebung vermittelt, als die Bedingung des neuen Bundes zwischen Gott und Mensch, der an die Stelle des alten von Jehova am Sinai geschlossenen treten soll (vgl. Hebr. 7, 11. 8, 6—8.). Es geschieht in höherer Potenz, was Exod. 24, 8. geschehen ist, und dadurch wird die Weissagung Jer. 31, 31—34. erfüllt; und wie er den neuen Bund verkündigt und verwirklicht, so verkündet er auch die Verwerfung des israelitischen Volks als nationalen Trägers der Theokratie, vgl. den Schluß der Parabel von den Weingärtnern Matth. 21, 38. 43. 44. (vgl. Psalm 118, 22.), Marc. 12, 10. Luk. 20, 18. Diese Verwerfung

ist Folge der vom Volke geschehenen Verwerfung und Tödtung des Sohnes und Erben der Theokratie und Herrn des nun auf Erden eintretenden Gottesreiches, das nun nicht mehr wie das alte eine besondere nationale Unterlage haben sollte am jüdischen Volke, sondern allen Menschen gegeben werden, die ihre Einheit haben in der Gerechtigkeit des Himmelreiches, Luk. 13, 29. Matth. 8, 11. Demgemäß weissagt der Herr nun auch eine Zerstörung des Tempels, Matth. 24, 1 ff. Marc. 13, 1 ff. Luk. 21, 5. 6. An diesen Tempel aber war der mosaische Gottesdienst besonders als Opferdienst gebunden, und mit ihm sollte der nationale Bestand, besonders Jerusalem fallen, Luk. 21, 20. Das Volk sollte zerstreut werden, bis die Zeit der Heiden erfüllt wäre. Das ist sein verdientes Gericht, Luk. 21, 23. 24. 19, 41—44. Matth. 24.; aber es ist nicht Hemmung für das Reich Gottes, sondern als Erfüllung der Schrift vielmehr Annäherung an seine Vollendung.

Aehnlich erklärt sich der Herr Joh. 4, 21. 23. 24. Mit der wahren Anbetung wird der Dienst in Jerusalem aufhören. Dies Aufhören ist also ein Fortschritt zu dem von Gott gewollten Ziele. Joh. 10, 16. spricht er von anderen Schafen, die nicht aus diesem Stalle seyen, und von der Zukunft, wo Eine Heerde und Ein Hirte seyn werde; also auch hier die Aussicht auf die Bildung eines nicht an die nationale Grenze gebundenen Gottes-Volkes und -Reiches. Bisher war die Einheit des Tempels das Band für das Volk Gottes gewesen; von nun an sollte es die Gemeinschaft mit Christo werden. Ebenhieher gehört auch Joh. 2, 19. einer der frühesten Aussprüche des Herrn aus der Zeit seines ersten messianischen Festbesuches in Jerusalem. Der Evangelist führt uns hier auf den richtigen Sinn des Ausspruchs Jesu und man darf nicht im Widerspruche damit nach der Weise der Rationalisten denselben blos von der Auflösung des jüdischen Gottesdienstes und dessen, was damit im Zusammenhange steht, und dem Aufbau eines neuen geistlichen Tempels auslegen. Eine andere Frage aber ist, ob der Herr nicht neben der Auferstehung mit den Worten noch einen andern Sinn verband; darum spricht er wohl von seinem Leibe eben unter dem Bilde des Tempels, weil er damit deutlich machen wollte, daß, indem sein Leib als der rechte Tempel aufgelöst und wieder neu auferbaut werde in der Auferstehung, damit zugleich auch ein neuer Tempel des neuen Volkes Gottes aufgerichtet würde, wo Gott geistlicher Weise wieder in seinem Heiligthum wohnte, so gewiß mit seinem Tode die eigentliche Auflösung des theokratischen Volkes in seiner geschichtlichen Erscheinung gegeben war, obgleich dieselbe erst später wirklich eintrat.

Jedenfalls ist aber, was hier nur angedeutet ist, in den eschatologischen Reden frei und bestimmt ausgesprochen und damit der Begriff der Erfül-

lung der alttestamentlichen Oekonomie durch den Erlöser auch nach seiner negativen Seite erschöpft. Dieß ist die Lehre Jesu selbst vom Verhältnisse seiner Person zum Alten Testament.

c) Person und Zustände des Erlösers.

§. 31.

Was von den Aussprüchen Jesu über seine Person und Zustände hieher gehört, ist im Wesentlichen schon in der Lehre vom Sohn zur Sprache gekommen. Von diesem allgemeinen Begriff unterscheidet sich nur die bestimmte und unmittelbare Beziehung von Person und Zuständen auf das Werk der Erlösung. Was seine Person betrifft, so bezieht er das gottmenschliche Wesen derselben auf das durch sie zu vollziehende Werk der Erlösung, indem er, sofern er die Fülle des göttlichen Lebens in sich hat, die Menschheit durch eine auf seiner wesentlichen Gemeinschaft mit ihr beruhende Darstellung und Hingabe dieses Lebens für und an sie erlöst, und indem diese Erlösung eine Selbstdarstellung und Selbsthingabe ist, ist sie durch einen Wechsel von Zuständen bedingt, in welchen er sich selbst hingibt.

1. Es ist daher eben hier daran zu erinnern, daß er von der Erlösung nie als von Etwas, das außer ihm läge, redet, sondern als von Etwas, das eben die Selbstbethätigung seiner Person ist und mit ihr und ihren Zuständen und Thätigkeiten in untrennbarer Beziehung steht. So wird alles an ihm, die göttliche Seite seines Wesens und das Kommen vom Vater, wie die Seite seiner menschlichen Niedrigkeit auf Erden und sein Herabsteigen bis in den Tod in Beziehung zu seinem Werke gesetzt. Daß ihn Gott gesandt hat zur Vollziehung desselben, ist der einfachste und allgemeinste Ausdruck hiefür, sofern eben in der Sendung schon der gottmenschliche Charakter seiner Person liegt; daß er das Leben des Vaters hat und wieder gibt, daß die Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Vater in die des Vaters mit dem Sohne eingeschlossen ist, daß ihre künftige Herrlichkeit die Theilnahme an seiner Herrlichkeit ist, daß seine Erkenntniß des Vaters und der himmlischen Dinge die Vollkommenheit seiner Lehre bedingt, sein Sterben und Auferstehen, sein Hirtenamt — Alles das ist nur näherer Ausdruck für diese Einheit seines Werks mit seiner Person. Bald hebt er dabei die göttliche, bald die menschliche Seite der letzteren mehr hervor. Wie aber beide zusammengehören, zeigt sich darin, daß Bezeugungen der Erhabenheit wie das Richten Joh. 5. mit seiner Menschheit nachdrücklich in Zusammenhang gebracht werden.

2. Zunächst sind es zwei Hauptzustände, welche wir unterscheiden, obgleich der erste nur in johanneischen Reden vorkommt, nämlich der der Präexistenz vgl. §. 22, 4. a) cc) und der gottmenschliche. Der letztere zerfällt in ein irdisches und ein himmlisches Daseyn. In jenes ist er gekommen Joh. 17, 4. 11 f.; es werden als besondere Zustände von ihm selbst deutlich herausgehoben die tiefe Erniedrigung seines Leidens und Sterbens, Matth. 17., und ebenso seine Auferstehung. Den folgenden himmlischen Zustand hat er theils bestimmt angekündigt als Hingehen zum Vater und Seyn bei ihm, Joh. 6, 61. 16, 5 ꝛc., theils durch die Verheißungen seines Wiederkommens und seiner Gegenwart bei den Glaubigen erkennen lassen. Eben durch dieß Letztere ist die Beziehung auch dieses Zustandes zu dem Werke des Heiles deutlich; von den irdischen Zuständen ist sie von selbst klar; aber auch von seinem vorweltlichen Seyn hat er solche Beziehung angedeutet in dem merkwürdigen Worte, daß Abraham seinen Tag gesehen und sich dessen gefreut habe, Joh. 8, 56 ff. So bilden die Zustände seiner Person in ihrem Wechsel die Grundlage seiner erlösenden Thätigkeit.

d) Die Thätigkeit des Erlösers im Allgemeinen und sein Leben und Lehren auf Erden insbesondere.

§. 32.

Die erlösende Thätigkeit bezeichnet Jesus im Allgemeinen als ein ihm übertragenes Werk Gottes, über welches er in vielerlei Aussprüchen nähere Aufschlüsse gibt, wonach dazu das Lehren und das Leben gehört, als die in Wort und That geschehene Darstellung seiner selbst, gegenüber von den Menschen, und eben daher als eine Mittheilung seiner an sie.

1. Als Vollziehung eines ihm übertragenen Werkes Gottes faßt er seine Thätigkeit zusammen Joh. 17, 4. 4, 34., ein Werk, das in Gottes Willen begründet ist und in göttlicher Kraft vollzogen wird, und zwar von Christus, dem es als dem Erlöser eigentlich übertragen ist, doch so, daß es nicht als ein fremdes Werk von ihm vollzogen wird, sondern als ein ihm selbst angehöriges, durch welches er selbst innerlich befriedigt ist, und andererseits, daß es doch eben darin zugleich auch dem Vater nicht entfremdet wird, sondern zu dessen Verherrlichung gereicht, Joh. 17, 4. Dieses Eine ἔργον, in welchem er seine Thätigkeit zusammenfaßt, ist zu unterscheiden von den ἔργα in der Mehrzahl, oder einzelnen Werken, namentlich Wunderthaten Jesu. Sonst bezeichnet er sein Werk im Ganzen mit Ausdrücken wie: er sey gesandt zu — — Joh.

3, 16. Matth. 15, 24., oder gekommen zu — — Matth. 5, 17. 18, 11. 9, 13. 20, 28. Luk. 19, 10., und zu diesem seinem Werke, seiner messianischen Thätigkeit, nun gehört vor Allem sein Lehren und Leben auf Erden.

2. Zunächst das Lehren. Auf die Anfrage des Täufers, ob er der sey, der da kommen sollte, führt er als ein Zeichen seiner messianischen Thätigkeit verschiedene Wunder an, aber neben diesen, Matth. 11, 5. Luk. 7, 22. als eben so wesentlichen Bestandtheil die Verkündigung der Heilsbotschaft an die πτωχοι, mit Rücksicht auf Jes. 61, 1. Ebenso betrachtet er als eigenthümliche Thätigkeit des Sohnes: den Vater zu offenbaren, Matth. 11, 27. vgl. Luk. 10, 22. Also Mittheilung der Heilsbotschaft und Offenbarung des Vaters bilden wesentliche Elemente seiner Lehre als einer messianischen. In der Parabel vom Sämann, dessen Saamen auf verschiedenen Boden fällt, Luk. 8, 5 ff. Marc. 4, 3 ff. Matth. 13, 3 ff. erklärt er den Saamen für das Wort von dem nunmehr auftretenden Reiche Gottes, Matth. 13, 19. oder das Wort Gottes schlechthin Luk. 8, 11. Marc. 4, 14. Diesen Saamen auszustreuen ist wesentlich Sache des Menschensohnes. Weiter sind Stellen in Betracht zu ziehen, wo der Herr ein großes Gewicht auf die Lehre legt, wie Luk. 8, 21., wenn er die Hörer und Thäter desselben seine Mutter und Brüder nennt, oder Matth. 10, 24. Matth. 23, 10. 8., wenn er sich den Meister, Lehrer seiner Jünger nennt, neben welchem es keinen Meister gibt, der dieß also in absoluter Weise ist. Bei Johannes sehen wir 17, 6—8., daß zu dem Werke Christi ganz und besonders gehörte, den Namen des Vaters zu offenbaren, d. h. zu lehren. Sein Wort ist das schlechthin zuverlässige Zeugniß über irdische und himmlische Dinge, Joh. 3, 11—12., beruhend auf der ihm allein zukommenden adäquaten Erkenntniß des Vaters Joh. 6, 46 (vgl. 45.); beruhend darauf, daß er des Menschen Sohn ist, als der mitten im irdischen Leben doch im Himmel ist, als der vom Himmel Herabgekommene, Joh. 3, 13. Sein Wort ist göttliche Lehre, als solche erkennbar für den, der den Willen hat, des Vaters Willen zu thun, Joh. 7, 16. 17. Wer an seinem Worte festhält, der erkennt die Wahrheit, welche frei macht von der Knechtschaft der Sünde, als göttliche Wahrheit, und welche vom Tode befreit, Joh. 8, 32. vgl. Joh. 12, 47—50., ähnlich legt er Gewicht auf sein Wort 14, 10. 23 f., 15, 7. Zum Lehren Christi gehört auch die Weissagung sofern sie nichts Anderes ist, als Darlegung des göttlichen Heilsrathschlusses, wie er sich in der Zukunft verwirklichen sollte.

Fragen wir nun, in wiefern der Herr seine Lehre als Bestandtheil seiner erlösenden Thätigkeit bezeichnet, so wird dieß eben zum Theile durch die betrachteten Aussprüche deutlich. Was er lehrt ist Heilsbotschaft für die bedürftige Menschheit, Matth. 11, 5. (Marc. 1, 15.).

Es ist Gottes Wort, Joh. 17, 6. 8. 14, 20. vom Vater ihm mitgetheilt, Joh. 12, 49. als das Wort, welches Geist und Leben ist, Joh. 6, 63., die Wahrheit ist, die von der Sünde und dem Tode frei macht, 8, 32. 34—36. und die wahre Erkenntniß sowohl des Vaters als des Sohnes gibt, Joh. 17, 6. 8. Es hat eben deßwegen die Kraft, die Menschen zu reinigen, 15, 3. und das ewige Leben mitzutheilen, 17, 3. vgl. 2. Seine Worte behalten ewige Geltung, während Himmel und Erde vergehen, und sind eben daher zum Gemeingut der Menschheit bestimmt, Marc. 13, 10. So ist das Lehren Jesu eine Darstellung seiner und seines Bewußtseyns gegenüber von den Menschen, als dessen, was ihm vom Vater mitgetheilt ist, was er selbst geschaut und vernommen, Joh. 6, 45. 46. und was er selbst ist, 17, 8. Diese Darstellung seiner ist zugleich Darstellung des Vaters, 17, 6. 14, 7—9. 12, 45., weil der Sohn eins ist mit dem Vater, 14, 10. Auch ist es als Selbstdarstellung zugleich Mittheilung seiner selbst, Mittheilung dessen, was in seinem Bewußtseyn liegt, so daß das Bleiben in seinem Worte zugleich ein Bleiben in ihm ist, Joh. 15, 7. 14, 22. Hiernach schon ist seine Lehrthätigkeit einzig in ihrer Art; sie ist aber nicht abgeschlossen mit seinem irdischen Lehren, sondern fortgesetzt zunächst in der Thätigkeit des heiligen Geistes, als der in alle Wahrheit leitet, Joh. 16, 13. Der Geist setzt die Lehrthätigkeit Jesu fort, insofern er die durch den Unglauben der Jünger noch vorhandene Lücke ausfüllt und Jesum so wesentlich aus seinem Eigenen, nicht einem irgendwie Fremden, ergänzt, vgl. §. 24. a), bb), β), αα). Eine weitere Fortsetzung seiner Lehrthätigkeit aber sah er in der Aktivität seiner Apostel, welchen eben zunächst dieser Geist als Stellvertreter seiner Person bei ihnen verheißen wird, und welche dann kraft ihres persönlichen Umganges mit ihm auch selbst von ihm zeugen sollten, Joh. 15, 27., und durch die Andere glaubig Joh. 17, 20. und das Evangelium allen Völkern gebracht werden sollte, (Matth. 28, 20.).

3. So wesentlich war seine Lehrthätigkeit für seine Werke. Aber zu ihr gesellt sich weiter sein Leben, sofern es Darstellung seiner gesammten Persönlichkeit im irdischen Leben gegenüber von den Menschen und ihrer Einwirkung auf sie war, also mit der gesammten Thätigkeit, so weit diese von der Lehre unterschieden werden kann. Alles dieß betrachtet der Herr als gehörig zu seinem Werke, zunächst den Stellen, wo er sich als Ebenbild des Vaters dastellt, Joh. 12, 45. 14, 7—10. Jesus ist so sehr das Ebenbild des Vaters, daß, wer ihn kennt, eben damit auch den Vater kennt, und zwar vermöge der innigen Gemeinschaft, die zwischen dem Vater und dem Sohne ist, vgl. §. 12. 4., aa). In diesen Stellen dürfen wir freilich das Sehen, ὁραν, θεωρειν nicht beschränken auf den Anblick der Person Jesu, aber noch

weniger dürfen wir, wenn er sagt, daß man ihn erkennen solle, um den Vater zu kennen, dieß blos beziehen auf die Vermittlung durch seine Lehre, sondern wir müssen die Aussprüche nehmen so umfassend wie sie sich geben, daß die Erkenntniß seiner Person, zu welcher freilich auch die äußere Wahrnehmung gehört, obwohl diese nur erst der schwache Anfang der Erkenntniß seiner ist, zugleich Erkenntniß des Vaters ist, vermöge der Wesenseinheit beider. Ist das so, so muß die ganze Thätigkeit Jesu, sein ganzes Leben, als eine erlösende Thätigkeit aufgefaßt werden, welche dazu dient, seine Person darzustellen vor den Menschen, und eben damit ihnen die Erkenntniß des Vaters zu geben, wie denn auch die Erklärung, den Vater verherrlicht zu haben auf Erden, auf sein ganzes Leben bezogen werden muß.

Weiter gehört aber zu dieser erlösenden Thätigkeit seines Lebens eben sein ganzes Thun und Lassen, sofern es sittliche That ist, er allezeit den Willen des Vaters thut, Joh. 8, 29. und ihn daher Niemand einer Sünde zeihen kann, 8, 46. Und davon zeugen auch die Stellen, in welchen er seine Gesinnung und Handlungsweise als Vorbild darstellt für die Seinen, das sie nachahmen und dem sie nachfolgen sollten, Joh. 13, 14 — 17. 34. Matth. 16, 24., und zwar vornehmlich in der Liebe und in der Selbst- und Weltverläugnung (vgl. Matth. 10, 38.). Auch Matth. 11, 29. gehört mit dem Begriffe des Joches, das sie von ihm auf sich nehmen sollten, in Lehre und in Vorbild hieher. Es handelt sich dabei vornehmlich um das Lernen durch Anschauung seiner ganzen sittlichen Persönlichkeit und dabei um das Beugen unter das Joch derselben. Besondere Momente aber seiner erlösenden Thätigkeit sind seine ἔργα, namentlich die Wunderthaten, Joh. 15, 24. (9, 3—5.). Auch diese Thätigkeit gehört zu seinem durch des Vaters Kraft gewirkten Thun, 5, 19. 20. und stellt ihn dar als den, der er ist, den Sohn Gottes. Auf diese Wunder beruft sich Jesus als auf Bestandtheile seiner messianischen Thätigkeit und Belege seiner Würde. Er erklärt daher, obgleich er Anspruch darauf machen könne, daß man ihm auf's Wort glaube, Joh. 14, 11., so seyen doch, wenn man sich dagegen sträube, seine Werke von der Art, daß man um derselben willen ihm den Glauben an ihn wenigstens nicht verweigern könne. Und wenn er im Verlaufe seines Lehramtes in einzelnen Fällen anders von seinen Wundern zu reden scheint, wenn er es als vorzüglicher andeutet, ihm zu glauben, auch wo er nicht Wunder thut, wenn er es tadelt, daß man ihm nur immer gerade so weit glaube, als das Anschauen von geschehenen Wundern die Leute gleichsam dazu nöthige, Joh. 4, 48. (welches Beispiel von Schwäche des Glaubens bei dem Königischen, der wohl eine Wunderkraft, aber nicht die große Gotteskraft erkennt, ins Licht gesetzt wird durch den Gegensatz des viel rascher voranschreitenden Glau-

bens bei dem Hauptmann von Kapernaum, Matth. 8, 9.), so ist das eben nur so zu verstehen, wie sich aus Joh. 14, 11. ergibt, daß schon hinreichender Grund zum Glauben an ihn, abgesehen von seinen Wundern, vorhanden ist in seiner Lehre und in seiner ganzen Persönlichkeit, womit aber nicht gesagt ist, daß nicht auch seine Wunder in der That ihrem Wesen und ihrer Abzweckung nach Anregungs- und Bestätigungsmittel des Glaubens an ihn seyn sollten. Ebenso wenn er bei den Synoptikern verbietet, einzelne Wunderthaten auszubreiten, Marc. 7, 36., so ist der Grund nicht der, daß er nicht hätte seine Wunder wirksam sehen wollen bei dem Volk, sondern weil er es eben in einzelnen Fällen für geeigneter hielt, theils für seine Person: ungestörter zu wirken, theils für die Geheilten: in ungestörter Stille den Eindruck zu bewahren. Im Wesentlichen waren die Wunder geeignet und darauf angelegt, die eigenthümliche Auszeichnung seiner Person vor Augen zu stellen, sie waren eben die Bestätigung seiner in ihrer Art ganz einzigen Persönlichkeit, seines ihm eigenthümlichen Verhältnisses zum Vater. Sie gehören also mit zu der Selbstbethätigung, von welcher es heißt: wer mich sieht, der sieht den Vater. Sie sind auch ihrem ethischen Gehalte nach Erweisungen der Weisheit und Liebe, welche dieser Persönlichkeit eignet.

Einen anderen eigenthümlichen Bestandtheil seiner erlösenden Thätigkeit hob er hervor in der *freiwilligen Erniedrigung seines irdischen Lebens*, welche ihre Spitze in seinem Tode fand. Er sah in seiner sittlichen Thätigkeit als besonders bemerkenswerth an theils die *Selbstverläugnung und -Aufopferung des niederen Lebens* zur Ergreifung des höheren, theils die dienende und aufopfernde Liebe zu den Menschen. Hierin gab sich sein irdisches Leben am meisten als Stand der Niedrigkeit kund, wie es in seiner Wunderthätigkeit am meisten auch dem äußeren Blicke seine Erhabenheit offenbarte. Für den Geistesblick ist das Eine wie das Andere eben die Selbstbethätigung dessen, der zugleich Menschen- und Gottessohn ist. In jenem Sinne ist diese niedrige Seite seines Lebens Vorbild, Matth. 16, 23—26. vgl. 21. Joh. 12, 24. 25. Matth. 20, 26—28. Joh. 15, 12. 13. (vgl. 1 Joh. 3, 16. 4, 10 f.) Aber sie ist noch in anderem, ausgezeichnetem Sinn Bestandtheil seiner erlösenden Thätigkeit, wie wir nun zu untersuchen haben.

e) Das Leiden und Sterben des Erlösers.

§. 33.

Zu Jesu erlösender Thätigkeit gehört sein Leiden und Sterben, nicht nur, sofern es einen Bestandtheil seiner sittlichen Thätigkeit

überhaupt ausmacht und vorbildlich ist, sondern sofern der Herr in demselben sich theils als versöhnend objektiv darstellt, sowohl vor Gott als vor den Menschen sich für diese dahingebend, theils als erlösend den Menschen zu subjektiver Aneignung sein aufgeopfertes Leben mittheilt, wobei übrigens das Leiden und Sterben im Zusammenhange mit der Auferstehung und Erhöhung zu betrachten ist.

1. Daß er überhaupt Leiden und Sterben als Bestandtheile seines Werkes betrachtet, erhellt schon aus seinen Leidens- und Todesverkündigungen, theils nach Johannes, theils nach den Synoptikern. Im johanneischen Evangelium finden wir die Hinweisung auf sein Leiden und Sterben schon in der ersten Periode seines öffentlichen Lebens; er setzt sie durch den ganzen Verlauf desselben fort, von Anfang an geschieht es wohl nur verhüllt durch bildliche Bezeichnungen, was nicht anders seyn konnte, weil er der geschichtlichen Entwicklung sonst auf eine unangemessene Weise vorgegriffen hätte. Er konnte nur erst in verhüllender Form von dem Gegenstande reden, durch welche es geschehen konnte, daß der Zuhörer erst allmälig durch fortgesetztes Nachdenken und Vergleichung mit der fortschreitenden geschichtlichen Entwicklung seines Lebens auf den eigentlich beabsichtigten Sinn seiner Worte geführt wurde; die Jünger haben das freilich auch wohl bemerkt, nachdem ihnen durch den geschichtlichen Entwicklungsgang seiner irdischen Erscheinung die Augen geöffnet waren, vgl. Joh. 2, 19. 22., wo mit dem Tode zugleich die Auferstehung verhüllt angedeutet ist und gerade diese Miterwähnung der Auferstehung beweist, daß in der Stelle auch wirklich von seinem Tode die Rede ist, denn es ist eine unberechtigte Künstelei, den Schluß von einer Herstellung des Tempels als geistigen Wiederaufbau der Menschheit „in kürzester Zeit" verstehen zu wollen; der Doppelsinn des Ganzen aber hat sein volles Recht, wenn wir die verbindende Idee der progressiven Entweihung alles Heiligen, deren sich das Volk bis zu seinem Tode schuldig macht, im Auge haben, vgl. §. 30, 3. Ferner Joh. 3, 14. 15., das Bild von der bevorstehenden Erhöhung des Menschensohnes, wie Mose die Schlange erhöht habe, vgl. 8, 28. Schon unumwundener, wiewohl durch den ganzen Zusammenhang dem nächsten Hörer wieder gewissermaßen verhüllt, 6, 51 ff., sodann ganz offen 10, 11. 15—18., dann 12, 7. 24. vgl. 32. Sofort folgen die Abschiedsreden von seinem Hingange zum Vater, davon, daß sie ihn nicht mehr sehen, daß sie wehklagen, dann aber, daß sie ihn wieder sehen werden und er sie, (Kap. 13—17.) und endlich dann die Leidensgeschichte selbst.

In den synoptischen Evangelien beginnt die Hinweisung auf seinen bevorstehenden Tod erst später, ohnehin in Galiläa; die früheste

aber ist auch wieder eine verhüllte, die uns darauf führt, daß diese verhüllende Weise, von der Sache zu sprechen, eben der früheren Periode seines Lebens angehört. Es ist die Rede vom Zeichen des Propheten Jona, Matth. 12, 39 f. 16, 4. Luk. 11, 29 f.; wenn auch bei Lukas die Beziehung auf die persönlichen Lebensschicksale des Jonas nicht hervorgehoben ist, so ist doch diese zweite Seite im Typus nicht ausgeschlossen, vielmehr durch das ἔςαι V. 30. angedeutet; dann folgen die auf die Apostel berechneten Todes-Verkündigungen, 1) Matth. 16, 21. Mark. 8, 31. Luk. 9, 22. 2) Matth. 17, 22. 23. Marc. 9, 30 f. Luk. 9, 44. 3) Matth. 20, 18. 19. vgl. 22. 23. Mark. 10, 33 f. Luk. 18, 31—34. 4) Matth. 26, 2., worauf die Leidensgeschichte beginnt. Gelegentlich ist eingestreut bei Marc. 14, 8. (vgl. Joh. 12, 7.) das Wort, das der Herr in Bethanien zu Maria sagte. Diese Todes-Verkündigungen zeigen alle, daß er sein Leiden und Sterben wesentlich zu dem ihm zugetheilten göttlichen Werke, zu der göttlichen Ordnung seines Lebens rechnet, vgl. §. 18. Weiter ist theils aus diesen, theils aus einigen anderen Stellen klar, in wiefern sein Leiden und Sterben wesentlich zu seiner erlösenden Thätigkeit gehöre. Seine Gesinnungs- und Handlungsweise prägt sich darin auf eine charakteristische Weise aus, aber damit ist die Bedeutung des Todes Christi nicht erschöpft. Die Aussprüche des Herrn hierüber sind theils mehr allgemeinen Inhalts, theils führen sie auf die spezielle Lehre vom Verhältniß des Todes Christi zum Werk der Erlösung; aber auch jene führen im Zusammenhang mit den andern uns weiter als es zunächst scheint.

2. Er betrachtet seinen Tod vor Allem als die Bedingung eines reichlichen Fruchtbringens, wie das Weizenkorn erst in die Erde fallen und sterben muß, wenn es Frucht bringen soll, Joh. 12, 24., woran er dann eine ähnliche Betrachtung knüpft, wie er früher Matth. 16, 21. an seine erste auf die Jünger berechnete Todesverkündigung die Mahnung geknüpft hatte, daß ohne eine solche Entsagung und Hingabe seiner selbst keiner könne ein wahrer Jünger seyn. Sein Tod ist ihm die Bedingung des Fruchtbringens in der Menschheit und zwar im weiten Kreise und ohne Unterschied der Nation; denn er sagt es mit Beziehung auf einige Hellenen (V. 20.), sein Tod ist Bedingung seiner Verherrlichung als Menschensohn (V. 23.); darum geht er ergebungsvoll in die Bitterkeit des Todes, die er wohl schmeckt (V. 27.) und baut auf diesen Tod (**ἐὰν**) die Gewißheit (32.) daß der Fürst dieser Welt hinausgeworfen (31.), er aber Alle zu sich ziehen werde (32.). In anderen Stellen, wie 10, 15. in der bildlichen Rede vom guten Hirten ist von diesem nicht nur gesagt, daß er gekommen ist, auf daß die Seinen Leben und volles Genüge haben, sondern daß er selbst sein Leben gibt für die Schafe, die

ihm zur Leitung anvertraut sind; er läßt sein Leben, um sie vom Tode zu retten, da der Wolf die Schafe raubt, zerreißt, zerstreut, V. 12., eine Aufopferung des Lebens, welche, wie sie in seinem Beruf als guter Hirte im Gegensatze des Miethlings lag V. 11, 12., so ganz in seinem freien Willen gelegen war, aber auch im Willen Gottes so sehr enthalten ist, daß er ihn eben wegen dieser Bereitwilligkeit zur Selbstaufopferung liebt V. 17., aber in der Weise, daß mit dieser Hingabe seines Lebens auch das Wiedernehmen desselben mitgesetzt seyn sollte. So betrachtet er hier schon die Aufopferung seines Lebens als einen Tod, nicht nur überhaupt zum Besten (ὑπερ) der Seinen, sondern auch anstatt der Seinen, in sofern als eben durch seinen Tod die Seinigen von ihrem Tode und Verderben errettet werden sollen. Endlich betrachtet er bei Matth. 20, 28. sein von ihm in aufopfernder dienender Liebe hingegebenes Leben als ein λυτρον, Lösegeld für Viele, d. h. mit welchem Viele erkauft, losgekauft würden; vgl. 1 Tim. 2, 6. 1 Petr. 1, 18. 19. Hebr. 9, 12. Dieß erinnert von selbst an die Stelle Matth. 16, 26.: wenn der Mensch Schaden nimmt an seiner Seele, was will er geben, um seine der Schuld verhaftete Seele wieder zu gewinnen? Was der Mensch nicht hat, das gibt Christus, der zu dienen gekommen ist, zu seinem Besten hin, indem er sein Leben gibt. Darum sagt er dann Luk. 24, 26. 27. nach seiner Auferstehung: mußte nicht Christus Solches leiden und in seine Herrlichkeit eingehen? Es lag in dem göttlich geordneten Gang der Dinge, daß es so geschehen mußte. Dieß Leiden und Auferstehen ist V. 46. 47. (das ist der Zusammenhang dieser Verse) Bedingung, unter welcher allein *μετανοια* und *ἀφεσις ἁμαρτιων* der göttlichen Ordnung gemäß der Welt verkündet werden; der Tod Christi ist also Bedingung der Sündenvergebung und ihrer Verkündigung unter den Völkern, und das Lösegeld ist das hingeopferte Leben Christi für Viele, welche der göttlichen Gerechtigkeit durch Sünde und Schuld anheimgefallen sind, deren Seele Gott dadurch verhaftet ist und seiner Strafe. Dieß wird nun in besonderen Stellen näher bestimmt, und zwar wird der Tod Christi bald objektiv bezeichnet, als ein Dahingeben Christi für den Menschen an Gott, bald als eine dem Menschen zu subjektiver Aneignung geschehende Mittheilung seines aufgeopferten Lebens, dort mehr versöhnend, hier mehr erlösend.

3. Unter den Aussprüchen, welche seinen Tod von der versöhnenden Seite darstellen, stehen auf dem synoptischen Gebiete die Einsetzungsworte des heil. Abendmahles voran. Sie finden sich bei allen drei Evangelisten, und in ihnen ist die Beziehung des Todes Christi auf das Heilswerk speziell angegeben. Denn eben diese Beziehung sollte durch das heil. Abendmahl dargestellt werden. Die Ein=

setzungsworte haben zwei Theile, vom Brod und Leib Christi und dann vom Wein und Blut Christi, das erste s. Matth. 26, 26. Marc. 14, 22., sie haben nur: *τουτο ἐςι σωμα μου*, dagegen Luk. 22, 19: *το ὑπερ ὑμων διδομενον* und der mit Lukas am meisten verwandte Bericht des Paulus 1 Kor. 11. *κλωμενον*, also der Leib für seine Jünger in den Tod gegeben, gebrochen, (denn wir dürfen das *διδομενον* und *κλωμενον* nicht auf das Brod beziehen, oder doch wenigstens nicht allein darauf, sondern auf den Leib, so jedoch, daß nebenher auf das Brechen und Vertheilen des Brodes angespielt wird, unter welchem der Leib dargestellt wird), was identisch ist mit dem Sinne der allgemeinen Aussprüche des Herren über seinen Tod, daß er zum Heile der Menschen sey. Im zweiten Theil liegen speziellere Beziehungen. Der Herr bezeichnet sein Blut 1) als Blut des Neuen Bundes, 2) als vergossen für Viele nach Matthäus und Marcus (nach Lukas: für Euch) und zwar zur Vergebung der Sünden nach Matthäus.

Bei Matthäus und Marcus ist in dem Ausdrucke *τουτο ἐςιν το αἱμα, το της καινης διαθηκης* auf das Blut des Alten Bundes Rücksicht genommen, den Gott mit Mose und dem Volk Israel gestiftet und durch Opferblut hat weihen lassen, Exod. 24, 8. vgl. 3—7. Hebr. 9, 20. Das *καινης* konnte eben wegen Exod. Vs. 7. (vgl. die LXX.) leicht wegfallen. Das Blut des Bundes ist das Blut, durch welches der Bund (also hier der Neue) förmlich geschlossen und geweiht wird. Die genauere Bedeutung muß sich aus dem Begriff des Neuen Bundes ergeben. Von ihm hat ja schon das Alte Testament gesprochen, Jerem. 31, 31 ff., einer Stelle, auf welche Hebr. 8, 8—12. und 10, 16—18. zurücksieht. Der Neue Bund sollte hienach darin bestehen, daß 1) das Gesetz Gottes den Menschen in's Herz geprägt sey, statt des mosaischen, welches ihnen immer äußerlich geblieben, ohne wesentlich und vollständig in die Gesinnung überzugehen. 2) Daß Gott ihnen alle Sünden verzeihe, nicht blos etwa diese oder jene einzelne, sondern alle vollständig. Es ist also darunter ein Bund vollkommener Vereinigung und Versöhnung verstanden und dieser sollte geschlossen und geweiht werden durch den Tod Jesu Christi und in Kraft desselben.

Hieran schließt sich nach Matthäus und Marcus, daß das Blut Jesu Christi vergossen sey für Viele, und zwar nach Matthäus zur Vergebung der Sünden, *περι πολλων*: um Vieler willen, wiewohl bei Marcus die Var. *ὑπερ*, aber auch so, wenn man dieses nach *περι* auslegen will, zum Besten derselben. So auch bei Luk. 22, 20. *ὑπερ ὑμων ἐκχυνομενον*, nur daß dieß vom *ποτηριον* gesagt ist, was mit der Beziehung auf *αἱμα* bei den andern Synoptikern wohl stimmt, da eben das *ποτηριον* oder sein Inhalt nur insofern so prädicirt werden kann,

als dasselbe als Zeichen des $\alpha\tilde{\iota}\mu\alpha$ betrachtet wird. Das Blut ist um Vieler willen vergossen, dieß erinnert an das Opferblut, wie auch das bei der Einweihung des mosaischen Bundes vergossene und auf das Volk gesprengte Blut Opferblut war. Dieses Blut hat seine Beziehung auf die Vergebung der Sünden, was Matthäus ausdrücklich sagt; aber was auch so gedacht werden müßte, wenn die Worte nicht ausdrücklich da stünden. Denn das Opfer ist für Viele dargebracht, als ein die Sünden Vieler sühnendes, so muß das Blut Christi hier angesehen werden, als das Blut eines die Sünden Vieler sühnenden Opfers. Man hat zwar zum Theil darauf Gewicht legen wollen, daß es ein Bundes- und kein Sühnopfer sey. Aber wo ein Bund des Menschen mit Gott geschlossen wird, da handelt es sich um Versöhnung des zumal nach biblischer Anschauung vor Gott verschuldeten und mit ihm entzweiten sündhaften Menschen. Insbesondere schließt ja, wie oben gezeigt, der Neue Bund diese vollständige Versöhnung in sich. Ist nun dieser Bund aber durch das Blut Christi, der sich für uns in den Tod gegeben, vermittelt, so handelt es sich bei dem Tode Christi um Vermittlung der Sündenvergebung. Dieß ist die dem Zusammenhang entsprechende Exposition des Wesens und der Abzweckung der Vergießung des Blutes Christi. So ist also nach den Einsetzungsworten, sofern sie sich auf das Blut Christi beziehen, der Tod Jesu dargestellt als die Versöhnung des Menschen mit Gott und eben daher die Sündenvergebung vermittelnd und dieß schließt sich rückwärts an an die Anschauung des Alten Testaments von dem versöhnenden Opfer und der namentlich dazu gehörigen Blutvergießung im Opfer, wovon Levit. 17. gesagt ist: des Thieres Leben ist im Blut, welches ich dir gegeben habe zur Versöhnung. Sodann ist noch wohl zu beachten als Wink auf dem synoptischen Gebiete theils der Ausdruck des Herrn, daß er unter die Uebelthäter gerechnet werden müsse, was er kurz vor seinem bevorstehenden Tode sagt Luk. 22, 37. und was auf Jesaj. 53, 12. zurückweist; — es ist damit angedeutet, daß es zu seinem Berufe gehört, das Gericht auf sich zu nehmen, welches er nicht verdient hat — theils sein Wort Luk. 23, 31. an die jerusalemischen Frauen, die ihm auf dem Gange nach Golgatha nachweinten: weinet nicht über mich &c.; denn so man das thut am grünen Holz, was will am dürren werden? Das grüne Holz ist er, der Unschuldige und Gerechte, der für sich selbst nicht dem Gerichte verfallen ist, und doch ins Gericht gezogen wird, statt derer, die das Gericht verdient hätten. Und wenn Gott das thut, wie viel mehr wird das dürre dem Gerichte verfallen, ihm auch Preis gegeben werden? vgl. 1 Petr. 4, 17. Dieß sind Winke, aus welchen erhellt, daß nach Gottes Fügung ein Gericht ergangen ist, über den Unschuldigen für den

Schuldigen, zu klarem Zeugniß dessen, was geschehen muß an dem, der nicht Buße thut u. s. f.

4. Auf dem johanneischen Gebiete kommen zuerst die zwei Aussprüche in Betracht, welche am Anfang und Ende seines Lehramtes gethan sind, Joh. 3, 14. 15. und 17, 19. Der erste ist, eben weil so frühe, noch verhüllt. Nachdem der Herr durch die Einwendungen des Nicodemus hindurch sich freien Raum verschafft und ihn in einen willigen Hörer verwandelt hat, so fängt er an, ihm Andeutungen zu geben über seine Person und sein Werk, den Endzweck seiner Sendung, V. 11 ff. Zuerst in der Richtung, daß man an ihn glauben müsse als den, der Zeugniß ablege von dem, was er geschaut, als den vom Himmel Herabgekommenen, der mitten in der Zeitlichkeit noch himmlisch ist, und nun fügt er noch hinzu: wie Mose in der Wüste die Schlange erhöht habe rc. Auch hier ist es eine Analogie aus dem Alten Bunde, welcher er sich bedient, um von sich und von seinem Tode Etwas auszusagen und welche die Sache mehr verhüllt, als vorhin in den Einsetzungsworten die Hinweisung auf den mit Blut geweihten Alten Bund; daß der Herr hier von seinem Tode spricht, hat überwiegende Gründe für sich. Man hat diese Beziehung ganz geläugnet, allein hiegegen ist die Analogie von zwei anderen Aussprüchen des Herrn und der Inhalt unserer Stelle selbst. Noch in zwei Stellen bezeichnet der Herr das ὑψουν τον υἱον του ἀνθϱ. als Etwas, was künftig an ihm geschehen werde, wo wir dem Worte nicht die Bedeutung und Anerkennung der geistigen Erhabenheit (wie man wollte) geben können, 12, 32. 8, 28., am wenigsten 12, 32. Wahrscheinlich hat Jesus hier das aramäische זְקַף gebraucht, vgl. Ps. 146, 8. aufhängen, als eine Art der Hinrichtung vgl. Esth. 7, 10. 9, 13. = kreuzigen. Aber auch wenn er ein anderes Zeitwort gebrauchte (wie Num. 21, 8. 9. שִׂים עַל-נֵס steht), so ist die Erklärung vorzuziehen, welche die Beziehung auf den Tod Jesu mit einschließt. Wir werden, abgesehen von diesen Parallelen, hierauf auch durch den Inhalt unserer Stelle selbst geführt, sofern eben die Erhöhung Jesu mit der der Schlange in der Wüste verglichen wird; dieß aber hat nicht den Zweck, ihre Erhabenheit zur Anerkennung zu bringen, sondern vielmehr das Besiegt- und Vernichtetseyn derselben oder ihrer Wirkungen, Bisse anzudeuten; auszudrücken, daß die geistliche Schlange unschädlich gemacht, gleichsam abgethan sey. Deßwegen wurde die Schlange in effigie aufgehängen, und zur Schau gestellt, auf der Panierstange, wahrscheinlich der Stange, welche sonst dem Volke zum Panier diente, ein συμβολον σωτηριας, Weish. S. 16, 6. 7. Also die Schlange wird vernichtet und dieß ist die Erhöhung des Menschensohnes, nicht zunächst eine unmittelbare Darstellung seiner Erhabenheit; sondern die Erhöhung ist nur mittelbar miteingeschlossen, sofern eben im Sterben

seine höchste sittliche That und der Weg zu seiner göttlichen Verklärung enthalten ist. Der Gedanke ist hier viel zu zusammengesetzt, als daß wir unmittelbar eine wirkliche Erhöhung seiner in diesem Typus finden könnten. In der Kreuzigung ist er das Bild der gekreuzigten und dadurch abgethanen Sünde; wir dürfen hiebei an die synoptischen Aussprüche von ihm als dem unter die Uebelthäter Gerechneten und vom grünen Holz denken; aber eben damit, daß die Sünde und, wie im Typus der Schlange liegt, ihr erster Urheber abgethan ist, ist der, in welchem dieß geschieht, allerdings zugleich als der Sieger dargestellt und wahrhaft als der, der erhöht ist. Diese komplicirte Bedeutung hat die Erhöhung des Menschensohnes eben wegen der Eigenthümlichkeit seiner Person. Man kann hiegegen nicht sagen, Nikodemus habe das Alles nicht verstehen können. Der Herr gab das bildliche Wort dem Meister in Israel, um ihn durch Nachdenken weiter zu führen, wie er das oft gethan hat. Es ist aber ganz gemäß dieser Auslegung apostolische Lehridee 1) daß in Christus die Sünde an's Kreuz geheftet worden, wie in 1 Pet. 2, 24. liegt, daß mit seinem Leibe die Sünde an das Kreuz getragen und dadurch abgethan worden, namentlich zunächst von Seite ihrer Schuld und Strafbarkeit, oder bei Paulus in 2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13., wonach der Unschuldige, Christus, hiebei von Gott als Schuldiger, als Sünder behandelt worden; 2) daß er in seinem Tode als Sühnopfer vor aller Welt aufgestellt worden sey, Röm. 3, 25., und 3) daß durch den Tod Christi die Sünde als überwunden und abgethan anzusehen ist und Christus über die Macht der Finsterniß triumphirt hat, Kol. 2, 15. Diese Ideen sind nun sämmtlich in dem Räthselwort des Herrn über die Erhöhung des Menschensohnes nach dem Typus der Schlangenerhöhung in der Wüste angedeutet, womit sich eben die Glaubwürdigkeit desselben erhärtet; in dem am Kreuze getödteten Christus ist die Sünde abgethan, sofern sie Schuld und sofern sie Macht ist (Röm. 8, 3.). Und eben damit ist die Macht der alten Schlange als überwunden zur Schau gestellt und der in seinem Blut an's Kreuz erhöhte Christus als ἱλαςηϱιον dargestellt von Seiten Gottes. So vielseitig ist das einfache Wort von diesem Typus.

In Joh. 17, 19. ist zunächst eine Bitte des Herrn für seine unmittelbaren Jünger enthalten — denn die mittelbaren Jünger werden erst mit V. 20. Gegenstand der Fürbitte; der Herr hatte gebeten, daß der Vater nicht sie von der Welt nehme, sondern sie bewahre, sie in der Wahrheit heilige „dein Wort ist Wahrheit". Aber hiezu fügt er nun eben: er heilige sich für sie, auf daß auch sie geheiligt seyen in Wahrheit. Dieses sein ἁγιαζειν ist die Voraussetzung für ihre Heiligung in der Wahrheit, es muß sich also in V. 19. zurückbeziehen auf dasselbe Wort in V. 17., denn er nimmt es eben nur als Voraussetzung für die

wesentliche Heiligung der Jünger in sein Gebet mit auf. Dabei kann nun nicht die Rede seyn, daß es hieße: ich habe mich Euch zum Vorgänger geheiligt und geweiht oder für das Messiasamt; so müßte der Aorist oder das Perfekt stehen; so hat er in Vs. 4. 6. von dem gesprochen, was er schon gethan hat; ja er betrachtet sich selbst als nicht mehr in der Welt seyend, so sehr stellt er sich jetzt an den Schluß seines Lebens, da er im Begriff ist, seinem Tode entgegenzugehen. Das Präsens weist hin auf das, was ihm allein noch übrig ist, seinen Tod. So ist demnach das *ἁγιαζειν* V. 19. zu fassen; es muß sich beziehen auf seinen Tod als eine sittliche That von seiner Seite im Gehorsam gegen den Vater und in der Liebe gegen die Seinigen; was liegt aber nun näher in dem Worte? *ἁγιαζειν*, heilig machen, Matth. 23, 17. 19. ist: Gott weihen. So wird das Verbum gebraucht selbst von dem, was Gott thut an ihm, Joh. 10, 36. Gott hat ihn geheiligt und in die Welt gesandt; er ist daher auch der *ἁγιαζων* Hebr. 2, 11., von dem aus die Seinen *ἁγιαζομενοι* werden. Ebendarum heißt es nun: 1) zum Opfer weihen, zur Gabe für Gott, Levit. 22, 2. 3. vgl. ff. Deuter. 15, 19. Daher von einem Gott angenehmen Opfer gesagt wird, es sey geheiligt, Röm. 15, 16., wo Paulus die bekehrten Juden als ein Gott geweihtes Opfer bildlich darstellt; 2) entsündigen, versöhnen und heiligen, Exod. 29, 36., sowohl vom Altar als vom Menschen, Ezech. 44, 19. Daher es auch für כפר steht bei den LXX: Exod. 29, 36.; und deßhalb von der christlichen Gemeinde Ephes. 5, 26.: auf daß auch Christus sie heilige, entsündige; von den Christen als *ἁγιαζομενοι*, Hebr. 2, 11. 10, 10. und Apostelg. 20, 32. 1 Kor. 1, 2. Hiernach liegt die Bedeutung in unserer Stelle sehr nahe: ich heilige mich selbst für sie, d. i. ich weihe mich Gott zum Opfer für sie, damit sie durch dieses Opfer mit Gott versöhnt und selbst auch geheiligt seyen, in Wahrheit, wesentlich, was freilich nur geschehen kann mittelst des göttlichen Wortes, V. 17. (Aber zunächst ist die *ἀληθεια* in V. 19. nicht identisch mit der in V. 17.) Auf den Grund der Selbsthingabe Christi, des Sohnes, an den Vater zum Opfer für die Seinen werden sie dann in Wahrheit, wesentlich geheiligt, nicht nur weil sie das Mittel ist für die Mittheilung des heiligen Geistes, sondern gemäß der Lehre des Neuen Testaments überhaupt, wonach alle Heiligung bedingt ist durch die Versöhnung, mithin durch die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung. Vgl. 1, Petr. 2, 24. und damit führt uns diese johanneische Stelle über den Tod Christi wieder zurück auf die Einsetzungsworte des heiligen Abendmahles, nur daß in der johanneischen Stelle zugleich die wesentliche Heiligung der Glaubigen ausdrücklich an die Selbsthingabe Christi zum Opfer angereiht wird. Vgl. 1 Joh. 2, 2. 4, 10. Röm. 8, 12. Ephes. 5, 1.

So heben diese beiden Stellen die zwei Hauptseiten heraus, die

Ueberwindung der Sünde und die Weihe für Gott als Folgen des Todes Jesu; und stehen in wesentlicher Uebereinstimmung mit den synoptischen Stellen.

5. Alle die bisherigen Stellen nun haben den Tod Christi von seiner versöhnenden Seite für Gott und Menschen gezeigt; bei Johannes aber finden sich eigenthümliche Reden über den Tod, in welchen, was im Bisherigen nur mittelbar gelegen ist, sein in den Tod hingeopfertes Leben als den Menschen zu subjektiver Aneignung mitgetheilt dargestellt wird, so Joh. 6, 51—58. Der Herr hatte sich hier mit Rückbeziehung auf die am vorigen Tage geschehene Sättigung der 5000 mit wenigen Broden das Brod genannt, das vom Himmel gekommen sey und der Welt das Leben geben werde, und nun gegen das Ende dieser Rede, Vs. 51—58, geht er noch spezieller ein, indem er sagt, nicht nur rekapitulirend: ich bin das lebendige Brod rc., sondern weiter schreitend: das Brod, das er geben werde, sey sein Fleisch, welches er geben werde für das Leben der Welt; und als die jüdischen Zuhörer mit einander stritten: wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben? so fährt der Herr fort: sein Fleisch und Blut sey wahrhaft eine Speise und ein Trank (V. 55.); wer dieses esse, habe das ewige Leben, werde auferweckt, sey in Christus und Christus in ihm. Man hat nun wohl auch die σαρξ in dieser Stelle so aufgefaßt, als sey sie das zeitliche Sinnen-, Erden-Leben Jesu, als des fleischgewordenen Logos, sofern der Messias in demselben sich selbst der Menschheit sichtbar darstellt, und dasselbe der Rettung der Menschen weihe. Die ältere Erklärung dagegen ist die, daß der Herr hier unmittelbar von der im Tode geschehenden Dahingabe seines irdischen Lebens redet, welche Erklärung neuerdings wieder zu Ehren kommt. Hiebei kommt vor Allem in Betracht, 1) daß der Sprachgebrauch an sich die unmittelbare Beziehung auf den Tod zuläßt; denn wenn man sich auf den Sprachgebrauch von σαρξ beruft, daß dieß das leibliche Leben als das lebendige bezeichne, so ist dabei vergessen, daß σαρξ, wenn auch das lebendige, doch jedenfalls das irdisch-sterbliche Leben bezeichnet, vgl. 2. Kor. 4, 11. Daher die Apostel oft Jesu σαρξ erwähnen, wenn vom Tode die Rede ist, Ephes. 2, 14. 15. (Kol. 1, 20. 21.) 1 Petr. 3, 18. Es kommt aber nun auch darauf an, ob in unserer Stelle, Joh. 6, 51., die Worte ἡν εγω δωσω echt sind. Dann ist auch dieß der unmittelbaren Beziehung auf den Tod Jesu günstig. (Luk. 22, 19. Gal. 1, 4. 2, 20.) Die Weglassung dieser Worte ist gegen die Recepta im Vortheile, da die ältesten Codices B. D. etc. die Itala und Origenes die Worte nicht haben, ungeachtet die volle Lesart sehr alt ist, indem Origenes an andern Stellen und Clemens sie hat, und man für sie sagen kann, daß die Worte beim Abschreiben und Citiren wegen des Anklangs leicht ausfallen konnten. Dagegen ist die kürzere Lesart die lectio difficilior, und die vollere scheint

glossirender Natur. So hat sie auch Lachmann aus dem Text gelassen. Ebenso Tischendorf.
Mit dieser kürzeren Redaktion fällt nun allerdings ein Argument für die unmittelbare Beziehung dieses Verses auf den Tod Jesu weg. Allein abgesehen davon, daß die Auslassung noch nicht erwiesen ist, bleiben doch auch dann die übrig gebliebenen Worte jener Beziehung und zwar in hohem Grade günstig, man mag sie zunächst fassen wie man will, entweder: das Brod, nämlich mein Fleisch, das ich geben werde, ist für das Leben der Welt, oder: das Brod aber, welches ich geben werde, ist mein Fleisch, für das Leben der Welt bestimmt; wie Lücke sagt, diese Worte werden deutlich, wenn man sie auflöse in die Rede, welche die zweifelhaften Worte, „welches ich geben werde", andeuten. 2) Haben wir auf den Zusammenhang zu sehen und zwar zunächst den mit dem Folgenden, dann mit dem Vorangegangenen. Man beruft sich auf den ersteren eben für jene Ansicht, indem der Herr V. 53. den Gedanken an den Tod jedenfalls gänzlich fallen lasse: die Formeln V. 53. und 56 haben eine symbolische Bedeutung, welche V. 56. bestimmt von der Gemeinschaft mit dem lebendigen Erlöser erkläre; ja, wenn der Herr hier von seinem Tode redete, so würde er die Juden gleichsam auffordern, ihn zu tödten, was der offenbarste Widersinn wäre. Allein dieß ist sehr rasch geurtheilt. Jesus fordert nicht auf, ihn zu tödten, sonst müßte er sagen, man solle sein irdisches Leben in Fleisch und Blut auflösen; sondern er fordert nur, daß man sein Fleisch und Blut genieße, sich zu Nutzen machen, ihn selbst sich aneignen solle, wenn er einmal in den Tod gegangen sein werde. Wenn wir auch zugeben, daß V. 53 f. eine symbolische Beziehung hat, so folgt daraus noch nicht, daß diese nicht auf den Tod Jesu gehe, sonst hätte er in seinem Leben nie vor nicht glaubenden Menschen, am wenigsten vor seinen Feinden, von seinem Tode reden können, es wäre dieß immer eine Aufforderuug an sie, ihn zu tödten, gewesen. Vielmehr, nachdem er, V. 51, gesagt hatte, er werde sein Fleisch geben, so erläutert er dieß weiter durch das Wort, daß sein Fleisch gegessen und sein Blut getrunken werden müsse, also durch die Hinweisung auf die gewaltsame Vergießung seines Blutes im Tode als Antwort auf die Frage, V. 52, wie er sein Fleisch zu essen geben könne; denn er trennt hier Fleisch und Blut immer so, daß wir diese Aeußerungen wohl unterscheiden müssen von dem sonstigen Sprachgebrauch, wo beide Worte in Einen Ausdruck zur Bezeichnung der lebendigen Persönlichkeit zusammengefaßt sind; er spricht also deutlich von Fleisch und Blut als aufgelöster Einheit und mithin von dem in den Tod gegebenen Leben; hieran ändert V. 57 Nichts, wo er, seine Entwicklung schließend, zu dem Ausgangspunkt zurückkehrt, wie dieser in der ersten Hälfte des V. 51 gegeben ist, während V. 51, zweite Hälfte, und V. 53—56 die spezielle Entwicklung,

die im allgemeinen Ausdrucke mit eingeschlossen ist, geben. So begreift man erst diese ausführliche Auseinandersetzung; er will eben dieß Nähere zeigen, daß er das Leben gebende Brod für die Menschheit sey, wesentlich vermöge der bevorstehenden Auflösung seines irdischen Lebens durch seinen zu erwartenden Tod. Und dies führt uns nun auch auf den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Den Juden, welche, um an ihn zu glauben, ein äußerliches Zeichen von ihm forderten, in der Weise des Mose, V. 30. 31. sagt der Herr, nicht Mose sey es, der das wahre Himmelsbrod gegeben, das gebe erst sein Vater, und als sie sich darnach begierig zeigten, setzt er hinzu, dieß Brod sei er, V. 32—35. Er gebe das den Tod überwindende Leben, V. 51 ff., durch diese Wirkung unterschied sich sein Leben von dem mosaischen Himmelsbrod. Nun ist die Frage: ist als Vermittlung hievon geradezu der Tod Christi gemeint und inwiefern ist er gemeint? Soll damit der allgemeine Gedanke ausgedrückt werden: mein in den Tod gegebenes Leben muß man sich geistig aneignen, um geistlich dadurch genährt zu werden? oder aber, will der Herr mehr sagen? hat er den ganzen Aufwand jener allerlei Mißverständnisse veranlassenden Rede gemacht, nur um jene einfachen Gedanken auszudrücken? Dieß müßte befremden, das Mißverständniß wäre so leicht vermieden worden, wenn er beim Uebergehen auf seinen Leben gebenden Tod das Bild vom Essen und Trinken und vom Brode zunächst verlassen hätte. Der Gedanke würde zwar auch bleiben: sein Tod sey Etwas, was der Mensch sich aneignen müsse, was ihm im Glauben dargereicht werde, um sein geistliches Leben zu nähren. Die Wahl eines zumal für die Israeliten so anstößigen Bildes aber wird vollständig erklärt, wenn er einen weiter gehenden Zweck hatte, wenn er wirklich sagen wollte, nicht nur sein in den Tod gegebenes Leben werde geistig als das verklärende Princip mitgetheilt, sondern als eine gottmenschliche Kraft, welche wie geistlich so auch leiblich, geist-leiblich, belebe und verkläre, und dazu paßt ganz gut V. 55. Aber dieser Eine Vers reicht nicht hin, diese Erklärung als die einzig nothwendige zu beweisen. Beide Auffassungen bleiben also exegetisch möglich. Hieran reiht sich dann die Frage über die Beziehung auf das Abendmahl. Ungeachtet man nicht sagen kann, daß das Kapitel geradezu von diesem handle, indem es eine Wahrheit gibt auch abgesehen von demselben, so versteht sich doch, daß Beides verwandt ist, und daß der Herr ganz wohl auch in der Vorausbeziehung auf das von ihm zu stiftende Abendmahl diese Worte gesprochen haben kann. Aber auch die Bedeutung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl wird ja nie rein exegetisch zum Abschluß gebracht werden können, sondern dogmatisch mit Beziehung auf die ganze Lehre von Person und Werk Christi, und ohnehin dadurch, daß die Stellen von der Einsetzung mit allem Uebrigen, was im Neuen

Testamente darüber enthalten ist, zusammengefaßt werden, das aber steht uns hier fest: der Tod Christi ist von ihm unter dem Gesichtspunkt eines Opfertodes betrachtet worden, wie denn auch Joh. 17, 19 nur so befriedigend ausgelegt werden kann. Das Opfer aber war im Alten Testamente eine Darbringung an Gott, aber es war auch wieder ein durch diese Darbringung geweihter Gegenstand, zur Mittheilung an die Menschen, welche an dem Opfer Theil hatten, bestimmt; so vollzieht sich der Opferbegriff nun nach diesen beiden Seiten im Tode Christi. Christus als der zum Opfer Geweihte ist auch zugleich der, der den Menschen mitgetheilt wird zu Speise und Trank, zum nährenden und belebenden Genuß.

f) Die Thätigkeit des Erlösers im überirdischen Zustand. — Schluß.

§. 34.

Zur eigenthümlichen Thätigkeit des Erlösers gehört auch seine Thätigkeit im überirdischen Leben, welches, wie es ein Seyn beim Vater in der Herrlichkeit ist, so auch eine himmlische, verklärte, göttliche Thätigkeit in sich schließt, als eine fortgesetzte und sich vollendende Thätigkeit der Erlösung, welche theils die huldvolle, beseligende Thätigkeit des Vaters zum Heil der Menschen vermittelt, theils selbst das Heil der Menschen wirkt und vollendet.

1. In den synoptischen Reden spricht der Herr einestheils von einer immerwährenden Gegenwart bei den Seinen, als von einer wirksamen und heilsamen Gegenwart, Matth. 18, 20. 28, 20, weßwegen es auch denen, welche in seinem Namen versammelt einstimmig werden über einen Gegenstand des Bittens, an Erhörung nicht fehlen werde, 18, 19; das ist der Ausfluß der Thatsache, daß ihm alle Macht im Himmel und auf Erden verliehen ist. Aber diese immerwährende und insofern sich wesentlich gleich bleibende Gegenwart schließt nicht aus ein Kommen des Herrn, eine neue Art seiner Gegenwart und Wirksamkeit auf Erden. Und so redet er daher von einem solchen Kommen oder Wiederkommen in seinem überirdischen Zustande, als von einem eigenthümlichen Offenbarseyn in der Menschheit, als vom Kommen in sein Reich (vgl. §. 22, 2). Es gibt demnach noch eine mehrfach geartete Wirksamkeit des überirdischen Christus auf Erden, je nach dem Entwicklungsgange seines Reiches. Matth. 16, 27. 28 weist er hin auf jenes besondere Kommen; dabei ist eine Zeitbestimmung gegeben: es werden Einige den Tod nicht schmecken. Das ist also seine Wiederkunft als Herr und König seines Reiches auf Erden, Matth. 26, 64, in den Wolken des Himmels zum Völkergericht. So stellt er auch Matth. 25, 31 ff. sein Kommen

zum Gericht dar, und Matth. 25, 1 ff. als das Kommen dessen, der die Seinigen vollenden will (unter dem Bilde des Bräutigams) — lauter Aussprüche, von welchen die ersteren ihre nähere Auslegung in Johanneischen Stellen finden, die anderen aber erst im Zusammenhange der Lehre vom Reiche Gottes.

2. In den Johanneischen Abschiedsreden tritt deutlich hervor, daß sein Hingang zum Vater, seine Verklärung bei demselben eine eigenthümliche Thätigkeit begründet. Im Allgemeinen bezeichnet er denselben als heilsam für seine Jünger, 16, 7. 14, 12. 28. 12, 32, um sie von der Traurigkeit zu befreien und freudig zu stimmen (obgleich in 12, 32 derselbe im Zusammenhange mit der Kreuzeserhöhung gemeint ist). Daher schreibt er sich eine eigenthümliche Thätigkeit im überirdischen Zustande in folgenden Beziehungen zu: 1) als Fürbitte beim Vater für seine Jünger, 14, 16, also er vermittelt auch in seinem verklärten Zustande die huldvolle Thätigkeit des Vaters zum Heil der Menschen, so daß der Vater es um des Sohnes willen thut (16, 23. 24). Namentlich gehört hieher die Sendung des Geistes. Auf der andern Seite sagt er wohl, sie bedürfen dieser Fürbitte nicht, 16, 26. 27, sie werden selbst bitten, weil sie Gott lieben; aber nicht absolute, sondern nur: in Christo. Es besteht also kraft seiner Vermittlung des Glaubens bereits eine Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott; aber das schließt eine Fürbitte Christi in Absicht auf die Mittheilung des Geistes, überhaupt eine Fortdauer seiner Vermittlung nicht aus; der Vater erfüllt 16, 23. 24. eben den Seinigen die im Namen Christi geschehenden Gebete (15, 16.), es geschieht um Christi willen (diese Fürbitte ist in der apostolischen Lehre bei Johannes I. 2, 1., aber auch bei Paulus und im Hebräerbriefe weiter entwickelt, daher er dort der *παρακλητος* heißt). Vom Gedanken derselben geht auch das ganze hohepriesterliche Gebet aus. Das „ich will,“ (17, 24.) ist eben der nicht blos auf Erden bethätigte sondern fortdauernde Wille zum Heile und zur Erlösung der Seinigen, welcher die Thätigkeit des Vaters zum Besten der Gläubigen vermittelt. 2) Aber Christus vermittelt nicht nur, sondern als der Verklärte wirkt er selbst zum Heile der Menschen, in der Vollendung, wie im Laufe des irdischen Lebens. Er wirkt dadurch, daß er Alle zu sich zieht, Joh. 12, 32., so daß es über das theokratische Volk hinaus Ein Hirte und Eine Heerde werden soll, 10, 16. Das ist eben ein Theil von der Verheißung, daß er Alle zu sich ziehen will, in der Erhöhung unter Voraussetzung seines ganzen irdischen Lebenswerkes. Aber er geht hierauf noch näher ein in den Abschiedsreden bei und nach dem letzten Mahle, vor der Gefangennehmung, wo er darauf beharrt, daß, was ihnen jetzt bevorstehe, keine Trennung sey, und sie in Gemeinschaft mit ihm bleiben werden.

Hier bezeichnet er nun als eine auf seinen Hingang folgende Thätigkeit, daß er selbst den Geist senden werde. Zuvor hat er gesagt, er wolle den Vater darum bitten, jetzt sagt er: er wolle ihn selbst senden, 15, 26. 16, 7. Er werde für ihr Heil sorgen durch Erfüllung ihrer in seinem Namen vor Gott gebrachten Gebete, 14, 13 f., er selbst wolle thun, was sie bitten. Beides aber ist nicht anzusehen als eine Thätigkeit Christi gleichsam aus der Ferne; vielmehr als göttliche Thätigkeit gehört es zu seinem Gegenwärtigseyn auf Erden, und eben daher ist es zugleich ein Kommen zu den Seinen, 14, 18 f., ich will euch nicht Waisen lassen; ich komme zu Euch. Auch wenn ich für die Welt unsichtbar werde, werdet ihr mich noch schauen; denn ich lebe, wenn ich auch von Euch weg bin; und kraft dieses höheren Lebens schaut Ihr mich als göttlich gegenwärtig. Sein Gehen war also eigentlich sein Kommen: vgl. 14, 28. 16, 22., darum sagt er, sie werden sich dessen freuen; diese Reden weisen wohl auf das geistliche Kommen Christi als die Hauptsache hin, sie schließen aber doch eine Beziehung auf die Erscheinung des auferstandenen Christus mit ein. In diesem Kommen Christi liegt nun, daß er und die Gemeinschaft mit ihm ihnen erst recht offenbar wird, 16, 16—19. 14, 19—21., ja indem er so kommt und sich geistlich offenbart, macht er so kraft seiner Einheit mit dem Vater mit diesem Wohnung bei den Seinen, 14, 23., aber nur bei denen, die ihn lieben und sein Wort halten.

Aber auf diese von ihm noch innerhalb des *αἰων οὑτος* ausgehenden Heilswirkungen beschränkt sich die überirdische Thätigkeit Jesu nicht, sondern er schreibt sich als dem Verklärten noch andere Heilswirkungen zu, nämlich im Unterschiede von der Mittheilung des wahren Lebens, der *ζωη αἰωνιος*, die Auferweckung der Todten und zwar *ἐν ἐσχατῃ ἡμερᾳ* Joh. 5, 28. 6, 39. 40. 44. 54.; als solche beschränkt auf die Gläubigen, im Unterschied von welchen dann die *φαυλα πραξαντες* die *ἀναςασις κρισεως* haben, welche aber auch seine Thätigkeit ist, da ihm alles Gericht übertragen ist, 5, 22. Wie hierin eine Wirksamkeit Christi zur Vollendung des Heiles gegeben ist, so ist dieß als ein Kommen, eine Wiederkunft Christi (*παρουσια*) bezeichnet, *παλιν ἐρχομαι*, Joh. 14, 3., ich will Euch wieder zu mir nehmen, (der Ausdruck *παρουσια* kommt bei Johannes nicht vor), welches nach 17, 24. 12, 32. wohl zu unterscheiden ist von dem schon betrachteten geistigen Kommen zu den Jüngern. Dieß Kommen zur Aufnahme der Seinen in der himmlischen Herrlichkeit ist auch verstanden 21, 22. (vgl. 1 Joh. 2, 28. 4, 17.). Diese Vollendung des Heiles wirkt Jesus nicht blos von außen, sondern, sofern er, der das Leben in sich selber hat, die Auferstehung und das Leben, d. h. Prinzip des Alles, zuletzt auch den Tod überwindenden Lebens ist, und

die völlige Beseligung der Seinigen mithin Nichts als die völlige Aufnahme in sein Wesen ist.

Anmerkung. Jesus hat sein Werk nicht ausdrücklich unter dem Typus des dreifachen Amtes dargestellt, aber indem er in gewissen Aussprüchen ausdrücklich die Benennung des Propheten oder Königs auf sich angewandt und sich mittelbar auch als den bezeichnet hat, der sich priesterlich darbringe, so hat er in seinen Reden den fruchtbaren Keim zur späteren Ausbildung dieser Lehre niedergelegt.

1) Den Namen eines Propheten konnte er dem Volke gegenüber um so leichter auf sich anwenden, als die Art seines Wirkens während seiner öffentlichen Laufbahn auf eine dem Volk selbst auffallende Weise viele Aehnlichkeit mit der alttestamentlichen prophetischen Thätigkeit hatte, vgl. §. 15., daher nannte ihn auch das Volk selbst einen Propheten, Matth. 21, 11. Luk. 7, 16. Joh. 6, 14. 4, 19., wie denn im Begriffe des Messias schon der des Propheten mit einbegriffen ist. Gleichwohl finden wir, daß Jesus diesen Namen nicht gewöhnlicherweise auf sich anwandte, ohne Zweifel, weil er nicht Veranlassung geben wollte, ihn auf gleiche Stufe mit den alttestamentlichen Propheten zu stellen; wie er ja schon von Johannes sagt, er sey mehr als ein Prophet, weil er den Auftritt des Messias nicht blos als etwas Zukünftiges zu weissagen, sondern auch als etwas bereits Geschehenes zu verkündigen hatte, Matth. 11, 9. So mußte er ja von sich selbst viel mehr den Begriff haben, daß er nicht sowohl ein Prophet als der Vollender der Prophetie sey, als der, welcher Gesetz und Propheten zu erfüllen gekommen war, Matth. 5, 17. und in den Weinberg kam, nicht als Knecht des Herrn, sondern als der Erbe der ganzen theokratischen Veranstaltung, zu welcher alle jene Organe mitgewirkt hatten. Gleichwohl haben wir einen Ausspruch, wo sich Jesus selbst im Allgemeinen in die Klasse der Propheten setzt, obgleich wir zugestehen müssen, daß der Ausdruck etwas Proverbiales an sich hat und insofern möglicherweise konnte gebraucht werden, wo nicht strikte von einem Propheten die Rede war, Matth. 13, 57. Marc. 6, 4. Luk. 4, 24. Wir sehen jedoch namentlich aus Luk. 4, 25. 26., daß Jesus sich dort mit den ältesten Propheten vergleicht, daher denn nun auch seine Jünger ihn als solchen anerkannten, Luk. 24, 19. Der Stoff des Lehrstückes vom prophetischen Amte liegt in seinem ganzen Lehren sammt Wunderthun und Weissagen und dem vorbildlichen Leben, als welches eben seinem wesentlichen Charakter nach Selbstdarstellung und Selbstmittheilung ist. Er setzt dieses Amt fort im erhöhten Zustande mittelst des Geistes, den er sendet, Joh. 14, 26. Sofern der Herr den göttlichen Willen insbesondere wesentlich als Heilswillen im Namen Gottes kund thut, und seiner Stellung gemäß zu seiner Zeit vollzieht, war er Prophet; aber sofern er das ganze Heils=

werk, als der zum eigentlichen Vermittler desselben Bestimmte, zur Vollziehung bringt, ist er freilich über alle Prophetie hinaus. Ebenso ist es nun auch

2) mit dem Priesterthume. Jesus nennt sich nirgends einen Priester, aber in dem Sinne, in welchem er der Hohepriester genannt wird, Hebr. 2, 17. 4, 14 f. stellte er seine Thätigkeit dar, insbesondere sein Leiden und Sterben als versöhnend, wie dieß in Joh. 17, 19. liegt; hier ist er Priester und Opfer zugleich, und darin culminirt eben sein Priesterthum als das Priesterthum dessen, der sich selbst als den Einen Heiligen und Sündlosen als die absolut wohlgefällige Gabe dem Vater darbringt und so sich selbst für die Seinen heiligt, auf daß auch diese geheiligt seyen in der Wahrheit. Dasselbe liegt in Matth. 20, 28. Sein Leben ist ein λυτρον, wie es auch das Versöhnopfer war für den Sünder, worin auch der allgemeine Begriff der Stellvertretung gegeben ist, wenn auch nicht der spezifisch-juridische. Auch die Einsetzungsworte des Abendmahles, Matth. 26, 28. gehören hieher, sofern eben das für die Sündenvergebung vergossene Blut eine offenbare Beziehung hat auf die Blutvergießung im Opfer. Diese Darstellung hat auf dem apostolischen Gebiete, wie der Hebräerbrief, so auch Paulus fortgesetzt, der ihn 1 Kor. 5, 7. ausdrücklich das Osterlamm nennt, und Eph. 5, 2. sagt, daß Christus sich dargegeben habe für uns zu Gabe und Opfer Gott zu einem süßen Geruch und wohlgefälliger Gabe. Auch hier also erscheint er wie als Opfer so als Priester. Zur hohepriesterlichen Thätigkeit gehört aber, wie auch in Hebr. 7, 25. 9, 24. liegt, die fürbittende Thätigkeit, welche sich ja Jesus ausdrücklich zuschreibt.

3) Den Begriff des Königes hat nun dagegen Jesus wieder ausdrücklich auf sich angewendet. Ist derselbe schon ganz offen gegeben in der parabolischen Darstellung seiner richterlichen königlichen Thätigkeit als Messias, Matth. 25, 34., so hat er sich auch direkt auf die Frage des Pilatus so genannt, Joh. 18, 37., und als der Angeklagte mitten in tiefster Erniedrigung seine königliche Erhabenheit geoffenbart. Freilich einen König, dessen Reich nicht von der Erde, sondern vom Himmel sey. Nun darf aber nicht seine ganze erlösende Thätigkeit im überirdischen Zustande dem königlichen Amt zugewiesen werden, sondern wie sich dort auch die beiden andern fortsetzen, obwohl die Geistesmittheilung und Gegenwart bei den Seinen als unmittelbare Anwendung der ihm verliehenen königlichen Macht, Matth. 28, 19. 20. erscheint, so beginnt dieses schon in seiner irdischen Thätigkeit. Es gehört dazu Alles, was er that, um eine Gemeinschaft zu stiften, zu erhalten und zu leiten, welcher die Verheißung verliehen ist, die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen, die Wahl seiner Jünger, Joh. 15, 16. 19. 6, 70., die unendliche Anziehungs-

kraft, welche er unter den Menschen ausübte, die Anordnungen für seine Gemeinde, Joh. 15, 12. Matth. 10, 5 ff. 18, 15—20. 28, 19. 20. (s. die Lehre vom Reiche Gottes).

So liegen in seiner Lehre die Keime der spätern Lehre vom dreifachen Amte, wie sie ihre Wurzel hat im Alten Testamente, welches zwar am gewöhnlichsten vom Ideal des theokratischen Königs ausging, aber auch das der Einheit königlicher und priesterlicher Würde in Melchisedek aufstellte, Ps. 110, 4. vgl. Hebr. 5, 6. 6, 20. 7, 1. 17., so wie ihm auch der Begriff des Propheten nicht fehlte, ebensowenig als neben der Seite der messianischen Herrlichkeit das Bild der Erniedrigung. (Jesaj. 53.)

4. Die Lehre von der Wirkung der erlösenden Kraft.

a) Allgemeines.

§. 35.

Im Allgemeinen spricht sich der Herr über das, was durch ihn, den Erlöser und seine Thätigkeit bewirkt wird, verschieden aus, nachdem er diese Wirkung in Beziehung setzt zu dem Fürsten dieser Welt und der Welt, sofern sie in der Sünde beharrt, oder aber zu der Welt, sofern sie in die Erlösung eingeht. Er bezeichnet sich als den, durch welchen in der ersteren Beziehung der Fürst dieser Welt gerichtet und die Welt überwunden und gerichtet, in der anderen die Welt gerettet und selig werde. Dieses Gerettetseyn oder Seligseyn beschreibt der Herr subjektiv als Leben, ζωη, oder ewiges Leben, objektiv aber als das Seyn in ihm, die Lebens-Gemeinschaft mit dem Erlöser.

1. Daß Jesus seine erlösende Thätigkeit nach diesen zweierlei Seiten bezeichnete, lag sehr nahe, da schon die Wirkung während seines Lebens entschieden in diesem Sinne eine doppelte war; deßwegen stellt er Beides so einander gegenüber, Joh. 3, 16—19. Hier ist zwar ausdrücklich gesagt, daß er nicht dazu gekommen sey, die Welt zu richten, aber sofern ein Theil die Finsterniß mehr liebe als das Licht, und das an ihm faktisch in sittlicher That erprobe, so sey er es doch selbst auch, der richtet. Der Sünde muß ihr Recht angethan werden, dieß geschieht entweder durch das verdammende Gericht über das Subjekt, oder dadurch, daß in diesem, wenn es sich der Erlösung hingibt, die Sünde gerichtet, von ihm in ihrer Verdammlichkeit erkannt und ausgestoßen wird. Dieß Gericht stellt er bald mehr als Sache der Zukunft, bald (namentlich bei Johannes) mehr als Sache der Gegenwart dar, womit jedoch nicht ausgeschlossen ist, daß

das jetzt beginnende Gerichtetseyn sich in der Zukunft vollende, Joh. 5, 29. vgl. Marc. 16, 16. Matth. 25, 31. 32. 46. Vom Fürsten dieser Welt, dem ἀρχων του κοσμου τουτου, wird Joh. 12, 31. 16, 11. erklärt, daß er gerichtet und ausgestoßen werde. Eben darin besteht das Gericht über die Welt, daß der Satan als ihr Oberhaupt in ihrem Getrenntseyn von Gott aus seiner Stellung als ἀρχων mit Macht verdrängt wird. Es wird dieß Kap. 12. zwar als Sache der Gegenwart bezeichnet, aber doch so, daß es in diesem Moment noch nicht geschehen ist, sondern nur zu erwarten steht. So sagt der Herr nun gegen das Ende seiner Abschiedsreden, 16, 11., daß der Paraklet, wenn er komme, die Welt richten werde περι ἁμαρτιας, δικαιοσυνης und κρισεως, letzteres eben, indem der Fürst dieser Welt gerichtet ist. Das Factum ist hier zunächst principiell und beruht auf dem Leben Christi, seinem Tode, seiner Auferstehung und Verklärung.

In dieser Katastrophe liegt zugleich das Gericht, das den Satan trifft, und es trifft ihn nach 14, 30., eben sofern er Nichts an Jesu, dem Sohne Gottes und Erlöser der Welt hat, ihm, obgleich derselbe in die sündige Menschheit hereingetreten war und das menschliche Leben durchlebt hatte, doch mit der Katastrophe dieses Lebens aller Anspruch an ihn abgeschnitten ist. Und mit diesem Siege ist denn 16, 33. auch die Welt überwunden, so daß sie ihn nicht mehr schrecken kann. Durch dieß Gericht aber ist die Welt und ihr Fürst principiell von aller Gemeinschaft mit Christo ausgeschlossen und eben jene Joh. 3, 18. 19. ausgesprochene Scheidung vollzogen, welche sich allerdings erst im kommenden Gerichte vollständig herausstellen wird, aber doch eben nur unter der Bedingung ihrer successiven Verwirklichung im Laufe der Weltentwicklung. Mit diesen johanneischen Aussprüchen ist zu vergleichen Luk. 10, 18. 19., schon hier zeigt sich das von ihm über diesen Feind ergehende Gericht. Es ist eine Niederlage desselben, aber gegründet in einem sittlichen richterlichen Verhältnisse, vgl. Matth. 12, 28. 29. Das Reich Gottes ist es, was die Macht des Bösen überwindet im Satan und allen denen, welche in der Sünde beharren. Zu diesem Siege gehört insbesondere auch die Zerstörung jener auffallenden satanischen Wirkungen in der Menschenwelt, wovon bei den Synoptikern so viel die Rede ist.

2. Aber des Herrn Ziel an der Welt ist ein gedoppeltes, ihr κατακριϑηναι und ihr σωϑηναι, Luk. 8, 12. Mark. 16, 16. Joh. 3, 17. 5, 34. vgl. 24. 16, 9. vgl. 10. 17, 2. 6, 40. 47.

a) Das Gerettetwerden ist ein Gerettetwerden zum Leben, vgl. ζωη αἰωνιος oder ζωη prägnant: Matth. 7, 14. (13.) Luk. 10, 28. Matth. 18, 8. 9. Luk. 18, 18. ἀναζην Luk. 15, 24. 32., was nachher bei den Aposteln unter dem Namen σωτηρια geläufiger Begriff ist, den

aber auch der Herr schon hat, Joh. 4, 22. Luk. 19, 9. vgl. Matth. 18, 11. (vgl. Luk. 1, 77.). Leben ist Inbegriff des Heiles, so schon im Alten Testamente, wo es als Folge der Gesetzeserfüllung angesehen wurde, Levit. 18, 5. (Habak. 2, 4.) Gal. 3, 11. 12. Luk. 10, 28. Diesen prägnanten Sprachgebrauch vom Leben als seligem Zustande, innerer und äußerer Harmonie und freundlichem Verhältniß zu Gott hat Jesus sich angeeignet, um dasjenige Leben zu bezeichnen, welches von ihm aus den Glaubigen zu Theil werde. Der Gegensatz ist der neutestamentliche Begriff von der Sünde und ihrem Verderben als dem Tode, vgl. Joh. 6, 50. 51. 11, 25. 26. Es wird *ζωη αἰωνιος* genannt, sofern es als von Gott stammend, obwohl in der Zeitlichkeit entstanden, doch dieselbe überdauert. Es wird sogar bei den Synoptikern als das selige Leben in die Zukunft gesetzt, Luk. 18, 18. ohne daß doch Stellen fehlen würden, welche es der Gegenwart zuweisen wie Luk. 15, 24. 32., oder wenn im Gegensatze der geistlich Todten die Glaubigen als die Lebendigen aufgefaßt werden, 9, 60. Aber auch bei Johannes wird es, obwohl die Gegenwärtigkeit mehr betont ist, doch seiner Vollendung nach durchaus in die Zukunft gesetzt, Joh. 14, 19. f. Dieses Leben also wird den Glaubigen zu Theil (so daß sie es *ἐν ἑαυτοις* haben, Joh. 6, 53.) durch Christus, weil er die Fülle des Lebens in sich hat, Joh. 14, 6. und den Tod überwindet, 11, 25. (weßhalb er sich die *ἀναςασις* nennt).

b) Eben daher setzt er sein und seiner Glaubigen Leben in die engste Verbindung, Joh. 14, 19. und so geht dieser subjektive Begriff des Lebens in den mehr objektiven der Lebensgemeinschaft mit Christo über. So vorzüglich bei Johannes. Es ist ein Seyn in Christo und Christi in uns, Joh. 14, 20. und daher ein Kommen Christi zu uns, und Wohnung machen bei uns, Joh. 17, 23. (21.) 14, 23. 15, 4. 7., wobei unbeschadet der Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit beider Theile doch die innigste Lebenseinheit stattfindet, vgl. Joh. 14, 23. 21. Diese Gemeinschaft mit Christo ist nicht blos eine moralische Einheit der Gesinnung. Denn sie besteht nicht blos in der Liebe zu ihm und Halten seiner Gebote, auch nicht blos darin, daß man von Christo geliebt wird und im Genusse seiner Liebe steht; denn von dem Allen unterscheidet der Herr nach Joh. 14, 21. 23. die Verheißung, daß er zu den Seinen kommen und Wohnung bei ihnen machen werde, vgl. Vs. 28. 19. und 20. Sie ist vielmehr analog der Gemeinschaft Christi mit dem Vater, vgl. 17, 11. 23. eben deßwegen ist nicht von bloßer Gesinnungseinheit die Rede, sondern sie sind in Christo und dem Vater (21.). Sie beruht auf der Mittheilung des Geistes, der, was er gibt, vom Vater nimmt, 14, 16. 17. 26. Sie ist also eine Gemeinschaft des Lebens Christi, der innersten Lebenskraft, welche in den Glaubigen dieselbe ist wie

in Christo, und von ihm an sie mitgetheilt, und sich nun in einzelnen Zweigen entfaltet und sich auf dem ganzen menschlichen Lebensgebiete immer mehr ausbreitet, daher ist sie Gemeinschaft wie der Lebenskraft, so auch des Lebensgehaltes, der von ihr ausgeht, so jedoch: daß, wo einmal jene Kraft principiell gesetzt ist, damit noch nicht der ganze Lebensgehalt auch explicite vorhanden ist, sondern sich erst allmälich verwirklicht. Der Herr hat diesen Gegenstand in einem eigenen Abschnitte der Abschiedsreden näher entwickelt und zwar bildlich, Joh. 15, 1—11. in dem Bilde vom Weinstock und den Reben. Die Gemeinschaft mit ihm ist eine belebende, befruchtende, reinigende und beseligende. 1) eine belebende. Die Rebe wird von ihm grünend erhalten, wo er nicht thätig ist, da verdorrt sie. Der Glaubige empfängt sein christliches Leben von Christo, die belebende Kraft desselben beruht auf der Gemeinschaft mit Christo. Sie ist weiter 2) befruchtend, V. 2. 4—6. Sie treibt die ihrem Wesen und dem göttlichen Willen angemessene Thätigkeit und Wirkung hervor, eben daher wirkt sie 3) auch reinigend, indem diese angemessene Thätigkeit es ist, durch welche die sündliche Richtung immer mehr aufgehoben wird, und zwar so, daß die Fruchtbarkeit sich immer mehr erhöht, denn diese Fruchtbarkeit kommt nur allmählig, zwar sehr kräftig und sicher, jedoch nur unter der Bedingung, daß man bleibe in Christo und bei seinem Worte, Vs. 3. 7., durch welches eben die Lebenskraft Christi dem Subjekt vermittelt wird. Und so ist sie denn auch 4) beseligend, sie schließt in sich einmal die Gewißheit der Erfüllung unserer Bitten, sofern sie unseren Willen mit dem göttlichen Willen einigt, V. 7., und sofern die Frucht, welche sie hervorbringt, zur Verherrlichung des Vaters ausschlägt, V. 8., welchem sowohl Weinstock als Rebe angehören, als dem Weingärtner, V. 1. Dann schließt die Gemeinschaft mit Christo in sich den Genuß der Liebe Christi, V. 9., unter der Bedingung, daß man in seiner Liebe bleibt durch Befolgung seiner Gebote und seines Vorbildes. V. 9. 10. Eben daher schließt sie in sich auch die vollkommene Freude Christi, V. 11., wo sein Leben ist, da ist wie seine Thätigkeit so auch seine Freude, dieses Gedoppelte ist beisammen, es ist die Freude, wie er selbst sie hat, und wie er sie gibt. Endlich können wir noch ausheben, daß die Gemeinschaft mit Christo zugleich Gemeinschaft mit dem Vater und mit dem Geiste ist, wie dieß schon gesagt ist, und sich aus der Einheit des Sohnes mit dem Vater und Geist ergibt.

So stellt sich uns die Gemeinschaft mit Christo nach den johanneischen Aussprüchen dar. Bei den Synoptikern haben wir annähernde und verwandte, aber keine identische. Wir haben bei ihnen allerdings die Verheißung einer göttlich wirksamen Gegenwart Jesu bei den Seinen, wie Matth. 18, 20. 28, 20., sofort bildlich Matth. 12.,

46—50., besonders 49. und 50. vergl. Marc. 3, 31—35. Luk. 8, 19—21.; mit dem, welcher sein Wort hält, steht Jesus in dem Verhältniß einer innigen Geistesgemeinschaft, ähnlich der leiblichen Verwandtschaft mit Mutter, Bruder, Schwester; solche eigenthümliche Verwandtschaft sichert er dem zu, welcher den Willen seines Vaters erfüllt; zugleich gehört hieher noch das Kommen der Menschen zu Christo, Matth. 11, 28., wozu er alle Mühseligen und Beladenen auffordert. In Luk. 6, 47. (vgl. Joh. 5, 40. 6, 35. 37. 44.) haben wir die Bewegung des Subjekts zu Christo hin als eine Vereinigung mit ihm, näher Matth. 11, 28. vgl. 29. 30. das Kommen im Sinne der sich ihm unterordnenden und darin das Subjekt befriedigenden Vereinigung mit ihm.

3) Werfen wir einen vergleichenden Blick auf die apostolische Lehre, so finden wir Bilder von Jesus als dem Haupte, und den Seinen als den Gliedern, Ephes. 1, 22. 23. Kol. 1, 18. Ephes. 5, 30. Kol. 2, 19. Das Anziehen Christi, Gal. 3, 27. Sein Einwohnen durch den Glauben in uns, Ephes. 3, 17. Und daran reiht sich die weitere Ausbildung dieser Lehre mit Beziehung auf die verschiedenen Erscheinungsformen des Lebens Christi, seines Leidens, Sterbens und seiner Erlösung. Daher die Gemeinschaft des Leidens und Todes wie des Lebens, Röm. 6, 4—11. Phil. 3, 10. Kol. 2, 12. 3, 1—3. Röm. 8, 17. Gal. 2, 20. Ephes. 2, 5. 6.

Das Bisherige ist das Allgemeine, das sich in einer besonderen Ordnung des Heiles verwirklicht, welche 1) die Berufung, 2) den Eintritt des Heiles, 3) dessen Fortgang und Vollendung in sich schließt. Die Heilsordnung überhaupt wird nicht unter diesem Ausdrucke in den Aussprüchen des Herrn erwähnt, obwohl der Herr redet von dem Wege, den man gehen, der Pforte, in die man eingehen solle, Matth. 7, 13. 14., ja er bezeichnet sich selbst als den Weg, und zwar als den alleinigen, durch den man zum Vater komme, Joh. 14, 6. Die drei unterschiedenen Momente seiner Sendung ergeben sich übrigens einfach der Sache nach aus seinen Reden; ausdrücklich unterschieden und zusammengestellt könnte man sie etwa Joh. 6, 44. finden; das Ziehen gehört zur Berufung, dann erfolgte das Kommen zu ihr als Eintritt und die Auferweckung als Vollendung des Heiles. Die zwei ersten Momente kann man auch in den Parabeln von der Berufung, Matth. 22, 3 ff., Luk. 14, 16 ff. Matth. 20, 1 ff. unterschieden finden.

b) Die Heilsordnung im Besonderen.

α) Die Berufung.

§. 36.

Was die Berufung betrifft, welche der Herr theils unter diesem Ausdrucke, unter welchem die apostolische Lehre den Begriff weiter ausgebildet hat, theils unter anderen Benennungen und Bildern darstellt, so ist sie ihm der göttliche Akt, durch welchen die Menschen zum Eingehen in die Gemeinschaft mit Christo Gelegenheit, Aufforderung und Antrieb erhalten, ein Akt, welcher sowohl innerlich in den Berufenen, als äußerlich vor sich geht, und welcher zwar verschiedene Grade der Dringlichkeit annimmt, aber doch einerseits immer ernstlich ist, andererseits nie den Menschen unbedingt bestimmt, sondern für den menschlichen Willen immer widerstehlich bleibt; auch ist die Berufung allgemein, erfolgt aber successiv, und ist nur in Hinsicht auf die, welche den Ruf annehmen, als eine Erwählung derselben zu betrachten.

1. Die Berufung selbst ist die Bedingung, ohne welche Niemand zum Heil und Leben kommen kann. Der Herr spricht davon mit dem Ausdrucke *καλειν*, Matth. 9, 13. Marc. 2, 17. Luk. 5, 32. zur Buße rufen. Besonders aber kommen hier die erwähnten drei Parabeln in Betracht, welche von der Berufung und dem, was darauf folgen soll, reden; es wird in ihnen durch die zwei Bilder vom Gastmahle und vom Weinberge das Reich Gottes von seiner doppelten Seite, theils als Gut und Genuß, theils als Arbeits- und Berufsleben für uns dargestellt, Matth. 22, 2—14. Luk. 14, 16—23. Matth. 20, 1—16. Außerdem können wir noch verschiedene bildliche Ausdrucksweisen unterscheiden vom Versammeln der Seinen wie der Küchlein durch die Henne, Matth. 23, 37. Luk. 13, 34., vom Suchen der Verlorenen, Luk. 15, 4. 8. Matth. 18, 11—14., dann ist ein eigenthümlicher Ausdruck *μαϑητευειν*, Matth. 28, 19. zu Jüngern machen. Der in diesen verschiedenen Ausdrücken liegende Begriff der Berufung ist der eines göttlichen Actes, bald Gottes des Vaters, unterschieden vom Sohne, der durch seine Knechte einladen läßt, Matth. 22, 2. 3., bald ist Christus selbst der Berufende, Matth. 9, 13 u. Parall., in seiner irdischen Laufbahn durch das ihm hier in der Erniedrigung obliegende prophetische Amt, worin er die Apostel namentlich beruft, ob zwar in dieser Berufung auch wieder Gott als Vater unseres Herrn Jesu Christi der Berufende ist, nämlich

eben mittelst des Wortes Christi; er kann aber auch unmittelbar berufen, wohin eben das „Ziehen und Geben" Joh. 6, 44. (vgl. 65. 37. 39.) gehört.

2. Der Akt der Berufung nun ist sowohl innerlich als äußerlich, als die geschichtliche Kunde von Christo und seinem Werke, von dem historischen Christus. Sie ist so vor allem Berufung durch das Wort. Der Herr sagt, er bitte für die, so durch das Wort an ihn glauben werden Joh. 17, 20. So ergeht in jenen Parabeln das Wort als Wort der Einladung an die Menschen, daher die große Wichtigkeit des Wortes in der Darstellung seiner Wirkungen, Matth. 13, 19—23., die Aufträge an die Jünger es auszubreiten, Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. Aber das berufende Wort kommt dem Einzelnen zum Bewußtseyn unter gewissen Umständen, welche den Eindruck desselben bedingen, ihre Leitung gehört ebenso sehr zur Berufung als die Sendung des Wortes und seiner Organe selbst. Dahin gehören die Umstände, welche über den verlorenen Sohn kommen und ihn von außen veranlassen, in sich zu gehen, Luk. 15, 14—17., und ähnliche oder auch entgegengesetzte Situationen. Es ist dies ein Element der äußern Berufung, welche aber eben dadurch eine innerliche wird. Manche Aussprüche Jesu sind so allgemein gehalten, daß sie auf beide Seiten bezogen werden können, aber doch zunächst an das Innerliche erinnern, so Joh. 6, 44 f. (vgl. Jesaj. 54, 13. Jerem. 31, 31 ff.), 6, 37. 65. 45, das von Gott Gelehrtseyn ist der innerliche Ruf, durch welchen der Vater dem Sohn einen Menschen gibt oder wirkt, daß er zu ihm komme, vgl. Matth. 16, 17., der Ruf muß gehört seyn, vgl. Joh. 17, 6. 9. 12., dann ist er ein Zeugniß, durch das man von Menschen sagen kann: sie sind berufen. Dieses Ziehen ist ein Akt des Vaters, aber der Sohn sagt es auch von sich aus, Joh. 12, 32., es ist in ihm wie beim Vater die göttliche Attraktionskraft, in deren Bereich wir kommen müssen, wenn wir zu den Berufenen gehören sollen. Sie zieht sich durch das Wort und die ganze Situation der Persönlichkeit hindurch, ist aber wesentlich ein innerlicher Zug, nur ist mit demselben die Sache noch nicht entschieden.

3. Die Berufung nimmt nun zwar verschiedene Grade an, wie sich das Luk. 14, 16—23. zeigt, wo die Dringlichkeit V. 23. kulminirt, doch ist auch hier nicht von Gewalt, sondern von dringender Aufforderung die Rede. Aber trotz dieser Grade ist dieselbe doch einerseits immer ernstlich gemeint, wie in den beiden Parabeln, auch in der vom Weinberge, andererseits aber auch nie zwingend, daher ein Gegenstand der Verantwortung des Menschen, so in den Parabeln vom Gastmahle, so Joh. 12, 47. 48., wo der Herr im ernsten Schlußwort seiner bisherigen Lehrthätigkeit die gehäufte Verantwortlichkeit ausspricht, die Nichtglaubenden werden

verdammt, Marc. 16, 16., gerichtet, Joh. 3, 17. Matth. 11, 20—24. vgl. Luk. 10, 13—16. 11, 31. 32.

4. Die Berufung ist allgemein und zwar überhaupt nach dem Wesen der erlösenden Gnade, die darin besteht, sich des Verlorenen aus Liebe anzunehmen, Matth. 18, 11—14. vgl. Matth. 9, 13. Luk. 5, 32., Christus beruft die Sünder. Die in ihm wirksame Liebe Gottes umfaßt daher den ganzen κοσμος, Joh. 3, 16., die Berufung gilt also allen Völkern ohne Unterschied, den Heiden wie den Juden, Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. vgl. die Versicherung vom Antheile der Heiden am Reiche Gottes, Matth. 8, 11. 24, 14. 26, 13. Joh. 10, 16. Andere Stellen, welche sich den Heiden gegenüber beschränkend auszusprechen scheinen, wollen nur sagen, daß der Herr seine eigene Wirksamkeit als Messias vorerst auf das theokratische Volk zu beschränken habe, Matth. 15, 24. (überh. V. 21—28.) Marc. 7, 24—30. Matth. 10, 5—7. (Luk. 10, 2). Aber die Berufung erfolgt successiv. Dieser Gedanke in seiner Allgemeinheit ist Matth. 20, 2—16. ausgesprochen, die Succession selbst ist dargestellt Luk. 14, 16—23., besonders Vs. 16. 17. 21. 23. Die Ersten sind die, welche seit alten Zeiten die Leitung des Volkes unter sich hatten, an sie erging die Berufung zuerst, weil sie die Bedingungen der Erkenntniß und Annahme vor Anderen in sich trugen; als sie die Einladung ausschlagen, kommt die Reihe an Geringere u. s. f.

5. In Hinsicht nun auf die, welche den Ruf annehmen, ist die Berufung als Erwählung zu betrachten, die Erwählung als Akt Gottes ist nur Einmal erwähnt und zwar ganz allgemein, Marc. 13, 20., wobei jedoch anzunehmen ist, daß der ideale ewige Akt Gottes gemeint ist, dessen zeitliche Ausführung die Berufung ist, wie die Erwählung in der apostolischen Lehre, besonders bei Paulus, nicht das zeitliche καλειν ist, durch welches die den Ruf annehmenden wirklich aus dem Complex des κοσμος ausgesondert werden. Auf jenen ewigen Akt führt besonders Matth. 25, 34., sofern denen, welche vom Vater gesegnet sind, die βασιλεια ἡτοιμασμενη ist von Grundlegung der Welt her. Von den Erwählten ist öfters die Rede Luk. 18, 7. Matth. 24, 22. 24. 31. Marc. 13, 20. 22. vgl. Ps. 105, 43. Jesaj. 65, 22. Röm. 8, 33. Kol. 3, 12. Immer aber sind darunter die Berufenen verstanden, welche den Ruf wirklich annehmen, Matth. 22, 14., das Wort innerlich auffassen, Luk. 8, 15. Matth. 13, 23., besonders aber die Ausgezeichneten, Ersten unter denselben, denn auch unter denen, welche den Ruf annehmen, findet ein Stufenunterschied Statt, nach Matth. 20, 16. Alles also, was der Mensch, der den Ruf annimmt, ist, wird, hat und empfängt, ist zurückzuführen auf einen ewigen Akt Gottes, es ist vom Vater bereitet, Matth. 20, 23. 25, 34.

β) Der Eintritt des Heiles.

§. 37.

Den Eintritt in das Heil als den Eintritt in die ζωη bezeichnet Jesus als eine neue Geburt, eine Geburt aus dem Geiste, durch welche der fleischliche Mensch Geist werde. In dieser ist zunächst die Umwandlung des geistigen Seyns selbst, also die Sinnesänderung oder Bekehrung bezeichnet, und eben daher der bußfertige Glaube an den Erlöser, als die ursprüngliche Form des neuen Lebens; aber zugleich auch eine Umwandlung des Verhältnisses des Sünders zu Gott, nämlich Vergebung der Sünden und Rechtfertigung. Beides, das Gerechtfertigtseyn und Bekehrtseyn ist vereint in der Gerechtigkeit (δικαιοσυνη).

1. Ueber den allgemeinen Begriff dieser Veränderung handelt der Herr eigentlich didaktisch blos bei Johannes. Die Hauptstelle ist die von der Wiedergeburt Joh. 3, 3—8., welcher die allgemeiner gehaltene Joh. 5, 21. vom ζωοποιειν zur Seite geht. In Beiden ist vom Heil unter dem Begriff des Lebens gehandelt, dort als Wiedergeburt und Eintritt in das Leben, hier als Belebung derer, die todt sind. Denn indem der Herr das Heil im Begriffe des Lebens zusammenfaßt, setzt er seine ganze positive Wirksamkeit nur in das Lebendigmachen, woran sich nun der Satz vom Gericht V. 22. anschließt, welchem diejenigen verfallen sind, die nicht glauben, also nicht lebendig werden, wie diejenigen, welche das Wort annehmen V. 24. An dem Nichtglaubenden geht das Leben vorüber, dem Glaubenden aber wird durch den Sohn das Leben gegeben. Dieses Hinübertreten aus dem Tode in das Leben wird nun Joh. 3, 3—8. prägnant unter dem Bilde der Wiedergeburt dargestellt. Hiermit ist nicht nur das Leben dem Tode entgegengesetzt, sondern das neue Leben der Qualität nach dem alten: Leben dem Leben. Zwar liegt auch in Joh. 5. schon etwas Aehnliches durch den Begriff der ζωη αἰωνιος im Gegensatze des aufhörenden Lebens. Hier aber ist es nun ganz bestimmt ausgesprochen im Begriffe der neuen Geburt ἀνωϑεν = von Neuem, wie Gal. 4, 9. vgl. Tit. 3, 5. 1 Petr. 1, 23. (Andere: divinitus, Jakob. 1, 17. 3, 15. 17. oder wenigstens amphibolisch sowohl von oben als von Neuem). Diese Geburt ist eine Geburt aus dem Geist, näher aus Wasser und Geist V. 5., ähnlich wie ἐκ ϑεου Joh. 1, 13. 1 Joh. 4, 7. 5, 1. 4. Der göttliche Geist ist der Lebenshauch, entsprechend dem unvergänglichen Saamen aus welchem nach 1 Petr. 1, 23. das neue Leben erwächst. Aeltere haben in der

Doppelursache ein ἐν δια δυοιν gesehen, oder man hat gemeint: das πνευμα sey real zu fassen, das ὑδωρ symbolisch. Aber warum ist das Wasser symbolisch beigefügt? Der Begriff der Reinigung erklärt dieß nicht genügend. Oder: die Wiedergeburt werde verglichen mit der Entstehung eines neuen Daseyns (1 Petr. 1, 23.) und wie Tit. 3, 5. das Wasser oder das Bad der Wiedergeburt mit Bezug auf die Taufe gewählt seyen, so sey hier das Wasser nach der Analogie der Schöpfungsgeschichte Genes. 1, 1—3. aufzufassen, wie die Wiedergeburt auch 2 Kor. 5, 17. eine neue Schöpfung heiße. Das Wasser würde also das zu bildende, der Geist das bildende Element seyn, dieser das schöpferische Prinzip der Wiedergeburt, jenes die ὑλη, das weibliche Princip derselben, d. h. das in späterer Buße gereinigte Element der Seele. Allein von der Schöpfung ist hier nicht die Rede. Schon die Vergleichung mit 1 Petr. 1, 23. wie das Bild selbst weisen vielmehr auf die leibliche Zeugung hin; diese erfolgt ἐκ σαρκος και αἱματος vgl. Joh. 1, 13. und diesem stellt nun der Herr auch einen Doppelausdruck für die Ursache der geistigen Zeugung entgegen, wobei das ὑδωρ den Gegensatz gegen das αἱμα bildet, das Reinigende gegen das Verunreinigende; dabei ist darauf hingedeutet, daß der Geist in einem bereits existirenden Subjekte ein neues Leben schafft, und daß dieß nur möglich ist dadurch, daß das Subjekt gereinigt wird, so daß also der Geist nicht blos belebend wirkt, was an und für sich in seinem Begriff liegt, sondern auch reinigend, wie es der Zusatz gibt. In beiden Beziehungen ist das frisch quellende und reinigende Wasser in der Taufe das Symbol des Geistes. Auf die Taufe aber deutet er hier in dieser Stelle ganz unverkennbar, wenn auch noch nicht auf die von ihm selbst eingesetzte. Wohl aber konnte er sich ja auf die Vorläuferin derselben, die johanneische beziehen. Es ist in diesem Kapitel noch von Johannes die Rede. Er stand noch in seiner prophetischen Wirksamkeit, und es lag in Jerusalem sehr nahe, von ihm zu reden. Jesus konnte wohl hoffen, von Nikodemus mit dieser Anspielung verstanden zu werden, und ihn ebenso auf das selbst hinzuleiten, was er im Sinne hatte. So haben wir hierin den zweiten Grund für die Verbindung des ὑδωρ mit dem **πνευμα**. Diese neue Geburt nun drückt eine gänzliche Umwandlung in geistiger Hinsicht aus, indem durch den Geist Gottes eine ganz neue Lebenskraft gesetzt wird; es wird in ihr das rechte Leben gepflanzt, und zwar nicht von Menschen aus, sondern von Gott als dem alleinigen Urheber, die Umänderung selbst aber ist mit Schmerzen verbunden, dieß liegt im Bilde. Die beiden Bilder aber von der Wiedergeburt und vom Uebergang aus dem Tode in's Leben, sind von den Aposteln beibehalten und weiter entwickelt. Bei den Synoptikern finden wir keine ganz mit den johanneischen identischen Aussprüche, aber doch sehr ver=

wandte, auf die beiden johanneischen Bilder hindeutende. Auch bei ihnen ist der Zustand des Sünders als ein Zustand des Todes betrachtet Luk. 9, 60. und so ist auch Luk. 15, 24. u. 32. vom verlorenen Sohn gesagt, daß er vom Tode wieder lebendig geworden. Ebenso aber entspricht der Wiedergeburt die Aeußerung Matth. 18, 3. Marc. 10, 14 f. Matth. 19, 14., wo als Bedingung des Eintrittes in das Gottesreich ein Umkehren und den Kindern Gleichwerden gesetzt ist. Hierin liegt allerdings eine gewaltige Umänderung, ja das Werden eines neuen Menschen, sofern Alles das, was der Mensch in seiner bisherigen Entwicklung an sich genommen hat, aufgegeben werden, und derselbe eine neue Entwicklung anfangen und sich dabei wieder receptiv verhalten soll wie ein Kind. Doch geht der Begriff noch nicht so weit wie der der Wiedergeburt; jene Umänderung führt doch nur auf den Moment der Kindheit, also den Anfang des natürlichen Lebens zurück; hierüber aber geht die Wiedergeburt als Anfang eines ganz neuen Lebens noch hinaus. Ebenso aber in dem Umstande, daß sie die Umänderung ganz aus der menschlichen Ursächlichkeit hinaus in die göttliche Thätigkeit verlegt. Jene synoptische Anschauung wird aber auch in diesem Stücke durch eine andere Stelle ergänzt, Matth. 19, 26., wo der für Menschen unter gewissen Umständen unmöglich gewordene Eintritt in das Reich Gottes als durch die göttliche Allmacht möglich erklärt wird; nur ist dieß nicht unmittelbar auf jene Umkehrung zum Kindessinn angewendet, wie in der Wiedergeburt, sondern diese Möglichkeit der Rückkehr zum Kindessinne durch die göttliche Gnade ist blos vorausgesetzt; der Gedanke ist aber auch Matth. 5, 6. ausgesprochen, wenn die Sättigung derer, welche nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, als göttliche Gabe dargestellt wird, und Matth. 13, 24 ff., wenn der gute Saame von Gott gesät, die Glieder des Gottesreiches, also die Kinder Gottes, von ihm selbst gepflanzt und gezeugt sind.

2. Der Eintritt in das Heil ist nun sowohl Sinnesänderung als Umwandlung des Verhältnisses zu Gott. Durch den Begriff vom Eintritt des Heils als Leben ist die berufende Thätigkeit Gottes, die lebendig machende, wiedergebärende geworden. Die Aenderung des geistigen Seyns des Menschen, welche darin liegt, ist eben im Bilde der Wiedergeburt enthalten. Die Aenderung des Verhältnisses zu Gott aber durch das Bild des von Gott oder Christo Gesucht- und Gefundenseyns Matth. 18, 12—14. Luk. 15, 4 ff. 19, 10. des Erhöhtwerdens 18, 14. vgl. 13., des nicht in das Gericht Kommens, der Sündenvergebung. Diese beiden Seiten werden von dem Herrn auf die mannigfaltigste Weise, nicht schulmäßig, sondern mit freiester Bewegung, aber doch immer im Grundgedanken konstant behandelt. Zusammengefaßt sind sie z. B. in dem Bilde von der engen Pforte und dem schmalen Weg Matth. 7, 13. Luk.

13, 24., welches eben den Eintritt in das Heil, den Weg des Lebens aber zugleich auch denselben als Sinnesänderung bezeichnet.

a) Was nun zunächst das neue Leben des Menschen als solches betrifft, die Sinnesänderung und Bekehrung oder den umgewandelten Sinn und Verhalten in sittlicher Beziehung, so nennt es der Herr *μετανοειν* Matth. 4, 17. Marc. 1, 15. (17.) Luk. 15, 7. 10. *ἐπιςρεφειν* Luk. 22, 32. *ςραφηναι* Matth. 18, 3. *μεταμελεσθαι* Matth. 21, 29. Diese Gesinnung hat zwei Seiten, welche überall wiederkehren, Buße und Glauben als den negativen und positiven Pol dieses neuen Lebens.

α) Die erste Seite dieser zwiefachen Herzensverfassung oder Doppelgesinnung, die Buße ist sehr charakteristisch und reichhaltig im Eingange der Bergpredigt, in den Makarismen dargelegt, Matth. 5, 3., womit zu vergleichen ist Matth. 11, 28. Der Herr preist die geistig Armen selig, die ihrer Armuth sich bewußt sind, und ladet die Mühseligen und Beladenen zu sich ein; daher ist die Buße Selbsterniedrigung. Außerdem ist sie als lebendiges Bewußtseyn der eigenen Sünde und aufrichtige Reue darüber ihrer inneren Stimmung nach geschildert, Luk. 15, 17. 21. 28. 13. 14., wobei zugleich die Erlösungsbedürftigkeit als lebendiges Verlangen nach Rettung Gottes sich mit ausspricht. Es gibt keinen anderen Weg zum Heile, als den einer solchen Umkehr für den, welcher seines Vaters Willen nicht gethan hat, Matth. 21, 28 ff. Was die johanneischen Reden betrifft, so ist ihnen im Allgemeinen eigen, mehr die positiven Begriffe und so auch die Wiedergeburt als positiven Akt hervorzuheben, doch fehlt es auch nicht an den hieher gehörigen Begriffen. Hieher gehört z. B. der Begriff des *διψαν*, Joh. 7, 37., vgl. Matth. 5, 6., ähnlich auch 3, 20. 21. Der in der Sünde Verharrende ist zwar des *ἐλεγχθηναι* würdig, weicht aber demselben aus; der Andere aber, der in seiner Sünde nicht beharrt, flieht es nicht, er stellt sich im Gegentheile in das Licht, will sich von demselben beleuchten lassen und trägt so das *ἐλεγχθηναι* wie Paulus sagt: wenn wir uns selbst richten, werden wir nicht gerichtet werden (1 Kor. 11, 31.). Der johanneische Typus für die Bußstimmung, als die der Geburtswehen eines neuen Lebens ist die Stimmung der Jünger während der Katastrophe des Lebens Jesu, Joh. 16, 20. 21. Durch dieses Klagen hindurch ging es zur Freude, durch diese Wehen zur Geburt eines neuen Menschen. Ist die Buße zunächst der Gegensatz gegen die Sünde und die Abkehr von ihr, so ist sie zugleich das Aufgeben des sündlichen Lebensgehaltes, um einen entgegengesetzten zu gewinnen, also das Hingeben des niederen Lebens, um die Seele zu gewinnen, Matth. 10, 39. 16, 25. Luk. 17, 33. Joh. 12, 25. Es gehört zu ihr das Sündenbekenntniß, Luk. 15, 21. feste Abkehr von den Lieblingssünden, in welchen man gelebt, Joh. 5, 14. (8, 11.) Matth. 5, 29. und Parall., völlige Los-

sagung davon mit möglichster Erstattung der verursachten Uebel, Luk. 19, 8., und bereitwillige Uebernahme schwerer Pflichten der Selbstverläugnung.

β) Mit dem *μετανοειν* setzt der Herr in Verbindung das *πιςευειν*, der Glaube besteht aber darin, daß der göttlich Gezogene zu Christo kommt, Joh. 6, 44. vgl. 64., und, zu Christo kommend, von diesem aufgenommen wird, Joh. 6, 37.; so ist er ein Werk, zu welchem der Mensch von Gott aufgefordert wird, Joh. 6, 29., ein Hinzunahen zu Christo (s. die angef. Stellen und Matth. 11, 28.), ein sich Ueberlassen an ihn, und daher Ergreifen seiner mit Zuversicht. Hiermit stimmt schon die Wortbedeutung von *πιςις* = Trauen, Vertrauen überein, welche Grundbedeutung nicht nur dem האמין entspricht, sondern auch durch die im Ausdrucke des Herrn vorherrschende Construktionsweise bestätigt wird, mit dem Dativ, Joh. 5, 24. Matth. 21, 25., *ἐπι* = sich auf Etwas stützen, Luk. 24, 25., *ἐν*, Marc. 1, 15., weil der Glaube als Vertrauen einen Ruhepunkt gefunden hat, *εἰς*, Joh. 3, 15. 6, 29. 35. 7, 38. 9, 35. Matth. 18, 6., weil man sich darauf verlassen kann. Das Hauptwort *πιςις* selbst kommt in den Evangelien weniger vor, als in den Briefen; wo es aber vorkommt, ist es absolut gesetzt = Vertrauen, nämlich auf Christus, Luk. 18, 8. (22, 32.) 8, 48. 7, 50. Matth. 8, 10. 9, 2. Marc. 4, 40. Keine der anderen Ableitungen hat mehr für sich, am wenigsten die, welche von der Grundbedeutung der Ueberzeugungstreue ausgehen; aber auch die nicht, welche von der des Fürwahrhaltens ausgeht. Nun darf nicht geläugnet werden, daß es auch Stellen gibt, wo diese Bedeutung vorherrschend ist, so in der Construktion mit dem Accusativ (*τουτο*), Joh. 11, 26., oder mit *ὁτι*, Joh. 9, 18. 8, 24. 11, 27. 42. 13, 19. u. s. f. In solchen Stellen ist aus dem Glauben als der Richtung des ganzen Menschen, des Herzens auf das Göttliche oder auf Christus, ein spezielles Moment hervorgehoben, das des Fürwahrhaltens. Olshausen erklärte den Glauben öfter in den Evangelien als Aufnahmsfähigkeit für die von Christo ausgehenden Kräfte, womit die Vorstellung, daß Jesus der Messias sey, bald mehr, bald weniger entwickelt verbunden gewesen, woraus noch nicht gefolgert werden kann, daß seine Reception auch als wirksame *πιςις* anzusehen sey, so zu Matth. 8. ꝛc. Aber der Glaube darf hierauf nicht beschränkt werden, sondern es gehört zu demselben das Aufnehmen selbst, die Fähigkeit ist zu wenig; wo *πιςις* ist, da ist wirkliche Aufnahme Christi, aber natürlich je nach dem Zusammenhang vielleicht eine nur eben anfangende, partielle. — Andere Ausdrücke für den Begriff des Glaubens finden wir in den Aussprüchen des Herrn, namentlich bei Johannes mehrfach. Die Schafe hören seine Stimme, Joh. 10, 27. (vgl. Vs. 26. 16. 4. 3. im Gegensatze: 8, 43.). Der Begriff des Folgens, Joh. 10, 27. sagt schon mehr, aber das Hören, Vernehmen der Stimme Christi, in

sich Fassen und in sich Aufnehmen gehört zum Glauben; so auch γινωσκειν, Joh. 17, 3. Es ist aber auch dies schon etwas mehr, schon der zur Spontaneität entwickelte Glaube; das γινωσκειν setzt ein γινωσκεσθαι ὑπο θεου voraus, vgl. Joh. 10, 14. vgl. Matth. 7, 23. 25, 31 ff. Zu ihm kommen, sein Joch auf sich nehmen und von ihm lernen, also sich ihm unterordnend nahen und von ihm in sich aufnehmen, damit umschreibt der Herr, Matth. 11, 28., den Begriff des Glaubens. Ebenso gehört hieher aus Joh. 7, 37 ff. die Rede vom Dürsten und Trinken. Das Annehmen und Trinken des Lebenswassers, welches der Herr bietet, ist eben der Glaube, Annehmen, in sich Aufnehmen, was uns göttlich geboten ist, zur Stillung unseres Heilsdurstes, und zwar eben, wie hier erhellt, ein begieriges und zuversichtliches in Empfang Nehmen. Der Begriff des Glaubens erscheint freilich in den Evangelien als ein dehnbarer, er hat verschiedene Grade, ist bald der anfangende, dann der fortschreitende und endlich sich vollendende, je nachdem der Herr es mit Personen zu thun hat: und zwar erscheint der Glaube als solche stufenweise recipirende Thätigkeit auch gegenüber von verschiedenen göttlichen Kräften und Gaben, so für Gabe leiblicher Heilung, Luk. 8, 48. 17, 19. Matth. 8, 13. Joh. 4, 50.; aber wie alles leibliche Elend nur Folge der Sünde ist und die leibliche Heilung daher nur Ausläufer der geistig erlösenden Thätigkeit und Anticipation der einstigen Erlösung von allem Uebel, so ist zwar auch der Glaube Bedingung der Erfahrung dieser heilsamen Gotteskraft, bezieht sich aber wesentlich auf die geistig erlösende Gotteskraft Christi, wie dies ausdrücklich ausgesprochen ist Luk. 7, 50., und daher auf das Heil überhaupt und ewiges Leben, Joh. 3, 15. 6, 40., und auf die künftige Vollendung in der ἀναςασις, 11, 25. 26.

So erscheint also Buße von der einen, Glaube von der andern Seite, oder in Einem Begriffe der bußfertige Glaube als Bedingung des Heiles und Gehalt des neuen Lebens. Und in diesem Sinne ist die Pforte, Matth. 7, 13. 14., zugleich die Bedingung und das Leben selbst, weil eben in dieser Sinnesänderung das neue geistliche Leben subjektiv gesetzt ist.

b) Aber dieses neue Leben ist nun nach der anderen Seite hin auch ein umgewandeltes Verhältniß zu Gott. Es lastet auf dem neuen Menschen nicht mehr die Schuld und Strafbarkeit, nicht mehr der Druck der Sünde, ihm sind die Sünden vergeben, er ist gerechtfertigt. Der gewöhnliche Ausdruck für dieses Verhältniß ist die ἀφεσις των ἁμαρτιων, Matth. 26, 28. Luk. 24, 47., ein aus dem Alten Testamente herübergenommener Ausdruck, vgl. Marc. 1, 4. Luk. 1, 77. ἀφιεναι τας ἁμαρτιας, Matth. 9, 2. 5. 6. Luk. 7, 47—49. Luk. 11, 4. Joh. 20, 23. — ἁμαρτιαν, Matth. 12, 31. 32. τα ὀφειληματα, Matth. 6, 12. (Die Sünde, nach ihrer Aehnlichkeit mit Schulden, sofern sie kraft des

Schuldverhältnisses, welches sie mit sich führt, den Menschen der göttlichen Strafgerechtigkeit unterwirft,) ἀφ. τα παραπτωματα, Matth. 6, 14. 15. ἀφ. τινι, Luk. 23, 34. 12, 10. Matth. 18, 21. 35. und ἀφεσις allein, Mark. 3, 29. vgl. Hebr. 9, 22. Diese Ausdrücke beziehen sich auf die Aufhebung des durch die Sünde herbeigeführten Verhältnisses zu Gott und zwar zunächst auf das Negative derselben. Dieß ist die Aufhebung des Schuldverhältnisses gegenüber von Gott, besonders des Bewußtseyns der Schuld und Strafbarkeit vor Gott. Ueber diese Seite ist zu vergleichen die Parabel von dem großen Schuldner, Matth. 18, 23 ff., vgl. Luk. 7, 41. 42. Das Positive im Begriffe aber ist die Herstellung eines harmonischen Verhältnisses zu Gott, wie es einem Gerechten oder Kind Gottes zukommt, vgl. δικαιουσθαι, Luk. 18, 14. (vgl. 13.), wobei bemerkenswerth ist, daß diesen Ausspruch eben Lukas aufbewahrt hat, der Begleiter desjenigen Apostels, welcher besonders den Ausdruck gebraucht und den Begriff entwickelt hat. Δικαιουν ist im Neuen Testamente immer und im Alten Testamente fast immer = für gerecht erklären, und so behandeln; δικαιουν ἑαυτον, Luk. 16, 15., sich selbst für gerecht halten, ist eine unbefugte Selbsterhebung, welche vor Gott nur ein Greuel ist, aber sich selbst erniedrigen in der freien Anerkennung seiner Schuld und Verderbniß, sich demüthigen und bei Gott um seine vergebende Gnade bitten, das ist der Weg, um den vor Gott verdammenswerthen Sünder zu erhöhen, d. h. der Weg, ihm seine Sünden zu erlassen. Die positive Seite aber, die Zurückversetzung in das Verhältniß eines Kindes Gottes bietet sich in der Parabel vom verlorenen Sohne dar, wo diese Folge der Vergebung völlig ausgemalt ist, Luk. 15, 20—24. Also Wiederherstellung der durch die Sünde verlorenen Kindschaft, das ist wie Rechtfertigung ein Ausdruck für die positive Seite. Auch andere Bezeichnungen derselben kommen noch vor, namentlich das Finden des Verlorenen, obgleich in dieser eigentlich schon etwas mehr enthalten ist, nämlich das Erneuert- und Geheiligtseyn. Auch dieser Begriff der Sündenvergebung und Rechtfertigung tritt bei Johannes selten hervor, eben wieder, weil er die Aussprüche vorzugsweise aushebt, in welchen die Erlösung auf die positivste Weise bezeichnet ist, so Joh. 17, 13.; so das Haben des ewigen Lebens und nicht Verlorengehen, 3, 18. 16. 5, 24.; dann Anderes bildlicher Art, so 4, 14 das nicht mehr Dürsten. Doch fehlt auch jene negative Auffassung nicht ganz, vielmehr haben wir die Sündenvergebung ausdrücklich Joh. 20, 23., und zwar als Gegenstand der apostolischen Bevollmächtigung also in sehr wichtiger Hervorhebung. Johannes selbst im 1. Brief hebt die Sache viel mehr hervor, als der johanneische Christus, vgl. 1 Joh. 1, 7. 9. 2, 12. 3, 19—21., auch das Entsprechende über die Versöhnung, 1 Joh. 2, 1. 2. 4, 10.

Fragen wir nun noch, was der Herr als Bedingung der Sündenvergebung und Rechtfertigung festsetzt, so ist dieß eben der auf Buße gegründete Glaube. So entschieden bei den Synoptikern, so auch bei Johannes. Daß der betende Zöllner in sein Haus gerechtfertigt hinabging, Luk. 18, 14., dieß begründet der Herr durch die Gemüthsverfassung desselben, welche im Gegensatze gegen die Selbstgerechtigkeit des Pharisäers, seine Werkheiligkeit und damit verbundene Geringschätzung Anderer in einer bußfertigen Gesinnung, in zuversichtlichem und heilsbegierigem Erfassen der Gnade Gottes besteht. Hieher gehört dann auch vor Allem die Gemüthsverfassung des verlorenen Sohnes, da er zu dem Vater zurückkehrt. Außer diesen Gleichnissen, welche zwar den allgemeinen Begriff enthalten, aber noch nicht die Beziehung auf Person und Werk Christi, haben wir dann bestimmtere Darstellungen, in welchen die letztere schon mitgesetzt ist, so die Verhandlung mit Zakchäus, Luk. 19, 1—10., und noch entschiedener die mit der Sünderin, Luk. 7, 37 ff. 50. Hier ist schon mit dem Glauben neben dem tiefen Schmerze über die Sünde das innige Anschließen des Herzens an den Erlöser im Gegensatze gegen den Pharisäer Simon gesetzt, bei welchem sich 7, 39—47. zwar zeigt, daß er sich sehr erhaben über die Sünderin dünkt und offenbaren Eifer hat für das Gesetz Gottes, daß er aber doch minder empfänglich für das Heil ist, als sie, weil es ihm an tieferer Erkenntniß der Sünde und Heilsbegierde fehlt, und ebendaher an Anhänglichkeit an die Person des Herrn. Endlich haben wir dasselbe Luk. 23, 39—43. bei dem mit Christo Gekreuzigten, der in der tiefen Erkenntniß seiner Sünden sich gläubig an Jesum wendet. Es ist wieder bemerkenswerth, daß alle diese Stellen eben bei Lukas sich finden, dem Begleiter des Paulus, man erkennt daran, daß ihm diese Erzählungen besonders charakteristisch erschienen, daher die Auswahl derselben eine besondere Bedeutsamkeit hat. Doch fehlt es auch bei den anderen Synoptikern nicht an Aussprüchen, welche hieher gehören, vgl. den Ausspruch Matth. 9, 11—13. und Parall., wo *ἁμαρτωλοι* eben die sind, welche sich als solche fühlen, während die *δικαιοι* die *ὑποκρινομενοι ἑαυτους* sind, vgl. 21, 28—32., wo den selbstgerechten Pharisäern die Sünder gegenüber gestellt werden, welche endlich auf dem Wege der Buße dahin gelangen, den Willen Gottes zu erfüllen; 22, 11—14., wo unter dem Festgewand der bußfertige Glaube zu verstehen ist, wie denn der Herr sonst mit eigentlichen Worten es ausspricht, daß man sich arm fühlen, im Geiste hungern und dürsten solle Matth. 5, 3. 6 f., daß man als ein Mühseliger und Beladener zu dem Herrn kommen müsse, Matth. 11, 28—30. Von diesem Gesichtspunkte aus ist auch die Herzensstellung des Gichtbrüchigen Matth. 9, 2. anzusehen. — Aber auch Johannes, obwohl von ihm das oben Bemerkte gilt, hat Aussprüche, in welchen diese Bedingtheit hervor-

tritt, so 3, 15. 5, 24. Kap. 6. auch Kap. 9., wo der Glaube ausdrücklich genannt oder bezeichnet ist; vgl. andere Stellen, wo dieß nicht so offen geschieht, 6, 37. 4, 14. Wer sich vom Vater ziehen läßt zum Sohne, und an diesen glaubt, der kommt nicht ins Gericht und hat das ewige Leben, das heißt: dem werden Sündenvergebung und Rechtfertigung zu Theil. Der Sünder muß sich die Sünde von Christo ans offenbare Licht bringen lassen, Joh. 3, 20. 12, 36. Daher er auch die, welche er zum Glauben bringen will, wie den Nikodemus, in ihr Inneres führt, um ihnen ihre Sünde zum Bewußtseyn zu bringen; und wenn er den Weg bezeichnet, auf welchem durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes als Paraklets die Welt an ihn gläubig werden soll, so bezeichnet er keinen anderen, als den der strafenden, rügenden Ueberführung im Innersten, von der Sünde, der Gerechtigkeit und dem Gericht, Joh. 16, 8—11. So sind es auch nach den Johanneischen Lehrreden dieselben Bedingungen des Heils, es ist die mit dem Glauben verbundene Bußfertigkeit, oder der mit der Bußfertigkeit verbundene Glaube.

Es darf uns aber auch nicht irre machen, wenn der Herr theils die Liebe zu ihm bei der Sünderin, Luk. 7, 47, theils die Versöhnlichkeit gegen die Mitmenschen, wie im Vaterunser, Matth. 6, 12., oder im ähnlichen Ausspruche Marc. 11, 25. 26., oder die Barmherzigkeit gegen sie, Matth. 5, 7., zur Bedingung der Sündenvergebung macht. Theils handelt er hiebei nicht vom allerersten Eintritt der Sündenvergebung — wie könnte auch wahre Liebe da seyn, ehe man überhaupt Vergebung hat? — ebenso wenig aber auch von der ersten Entstehung der Liebe zu Christo; sondern es ist theils von den Gläubigen die Rede, welche die Versöhnlichkeit zu üben haben, wenn sie im Besitze der Gnade bleiben sollen — in welcher Ordnung sich der Herr diese verschiedenen Elemente des neuen Lebens denkt, ist am einleuchtendsten und klarsten Matth. 18, 23 ff. ausgesprochen —, theils aber ist eben von einer solchen Liebe zu Christo und Barmherzigkeit gegen die Menschen die Rede, wie sie schon auf der Stufe der Bußfertigkeit stattfindet und finden muß, und insofern Bedingung der Sündenvergebung ist; wie denn auch in der geistigen Armuth dessen, dem das Reich Gottes verheißen wird, Matth. 5, 3., als in der Sündenerkenntniß kraft der darin liegenden Demuth die Geneigtheit zu Sanftmuth und Erbarmen schon enthalten seyn muß. In Luk. 7, 47. liegt überdies eine andere Auffassung nahe: da V. 50. offenbar der Glaube als hinreichende Heilsquelle bezeichnet ist, und dieß auch in V. 41—43. erhellt, ja selbst in der zweiten Hälfte des V. 47., so liegt es sehr nahe, auch die erste Hälfte dieses Verses in diesem Sinne zu verstehen, nämlich dahin, daß man aus dem Umstande, daß sie viel liebt, erkennen kann, daß ihr viel vergeben ist. Eben so wenig nun darf es uns endlich auch irre machen,

wenn der Herr überhaupt als Heilsbedingung fordert, daß wir den Willen seines Vaters thun, Matth. 7, 21. Diese Bedingung ist nach dem Zusammenhange entgegengesetzt dem blos äußerlichen Bekenntniß Christi als des Herrn, V. 21. 22., womit das Beharren in der Sünde verbunden bleiben kann, entgegengesetzt also der Nichtbefolgung seiner Worte, V. 26.; was aber dieses Wort Gottes, das man befolgen soll, für den Sünder näher in sich schließt, das muß aus anderen Worten des Herrn abgenommen werden, und im besondern eben aus dem Anfange der Bergrede, Matth. 5, 3—6. Hienach ist es aber fürs Erste nicht das Thun aus eigener Kraft des Menschen, wodurch ihm das Heil zu Theil werden soll, — denn es ist ja der geistlich Arme, der hungert und dürstet nach Gerechtigkeit, und anderswoher durch Gottes Kraft mit Gerechtigkeit gesättigt werden soll. Es ist ferner ein solches, das sich in Leidtragen und Sanftmuth zeigt, also theils im schmerzlichen Empfinden des Mangels und im Nichtwiderstreben der Empfänglichkeit gegenüber von der sich uns darbietenden Gnade. Daher ist es eben kein anderes Thun, als was im bußfertigen Glauben liegt.

So ist also die Bedingung der Sündenvergebung und Rechtfertigung identisch und simultan mit dem Zustande, welcher das neue Geistesleben principiell konstituirt. Beides ist ineinander, ist Eins und dasselbe. Der gemeinsame Begriff ist der der Gerechtigkeit, Matth. 5, 6. 5, 20. 6, 33. Joh. 16, 8. 10. Aus der Vergleichung dieser Stellen ergibt sich, daß die Gerechtigkeit Gegenstand des menschlichen Verlangens ist, welches nur geschenksweise von oben durch göttliche, nicht eigene Kraft befriedigt werden kann; sie ist daher Gegenstand des Strebens, welches auf den Eintritt in das Reich Gottes geht; denn mit diesem ist sie gegeben. Sie ist primitiv Christo eigen, und ist dieselbe, von welcher der Geist den, der von der Welt zu Christo hinübergeführt wird, rügend überzeugt. Diese ihm ursprünglich eigene Gerechtigkeit (vgl. 1 Joh. 2, 1. 2.) ist es, welche uns in der Gemeinschaft mit ihm eigen wird, und es ist also die Gerechtigkeit des Christen von Anfang an wesentlich ein Gerechtfertigtseyn; aber eben deßwegen nicht eine vermeintliche, sondern eine wirkliche, die vor Gott gilt, und so wenig die Genossen des göttlichen Reiches als ganz sündlos dargestellt werden, eine wesentliche, eine solche, die trotz aller anhaftenden Sünde doch keine Verdammniß zuläßt.

γ) Der Fortgang und die Vollendung des Heiles.

§. 38.

An den Eintritt in das Heil schließt sich an der Fortschritt in demselben und die Vollendung.

Der Fortschritt, welcher zunächst dem irdischen Leben angehört, ist eine Entwicklung des in der Wiedergeburt gesetzten neuen Glaubens-Lebens nach seinen beiden Seiten, dem Bekehrtseyn und dem Gerechtfertigtseyn. In der ersten Beziehung entwickelt sich das Glaubensleben zur selbstverläugnenden und weltverläugnenden Liebe in der Nachfolge Christi immer mehr reinigend von Sünden und nach allen Seiten hin immer völligere und reichere Frucht bringend in Beharrung. In der zweiten Beziehung entfaltet es sich zu immer völligerer Freudigkeit und Seligkeit in Gott.

Die Vollendung aber in beiden Beziehungen ist dem überirdischen Daseyn vorbehalten, als dem Leben im vollen Sinne des Wortes, dem Seyn im Hause des Vaters, der Theilnahme an der vollendeten Herrlichkeit des verklärten Erlösers. Als Uebergang zu dieser Vollendung bezeichnet Jesus nicht sowohl den Tod, als die Auferweckung am jüngsten Tage, zur Auferstehung des Lebens, oder auch seine Zukunft zum Gerichte, wodurch dieselbe der Lehre vom Reiche Gottes anheimfällt.

1. Der Fortschritt im Glaubensleben ist zuerst Fortschritt in der Liebe zu Gott und zu Christus und um seinetwillen zu den Brüdern. Denn sobald der Glaube seine receptive Stellung verläßt und in Selbstthätigkeit hervortritt, so kann dieß keine andere seyn, als die der Liebe, und zwar der verläugnenden; denn wie der Glaube in der Liebe, so kann die Bußfertigkeit nur in der Verläugnung thätig seyn. So spricht sich Jesus über diese Liebe aus Matth. 10, 37 f. vgl. Luk. 14, 26. Wie die Bußfertigkeit selbst schon Abkehr von der Sünde ist, so muß die Verläugnung namentlich auf alles Sündliche und Alles, was Gegenstand einer Begierde ist, gehen, und dem Vorbilde Jesu, Joh. 12, 26. Matth 20, 26—28. und Joh. 13, 12—17. nachfolgen. In diesem strengen Sinne adoptirt der Herr die schon im Deuteronomium als Inhalt des Alten Bundes anerkannte Forderung der Liebe zu Gott über Alles, Matth. 22, 36 ff. In diesem Sinne schärft er dann auch die Liebe zu ihm selbst als Folgsamkeit gegen seine Gebote ein, Joh. 14, 15., die immer mehr reinigend und fruchtbringend wird, Joh. 15, 1 ff. 15, 16. Matth. 13, 23. und zwar durch die ὑπομονη, die Beharrung im neuen Leben, Luk. 8, 15. und hebt besonders die Nächstenliebe der Glaubigen unter einander hervor, Joh. 15, 12. Diese Nachfolge Jesu nun entwickelt er selbst in manchen Lehrreden, namentlich bei den Synoptikern näher. Das ist insbesondere die Gerechtigkeit, die besser ist, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, Matth. 5, 20., eine Gerechtigkeit im Geiste und in der Wahr-

heit, wo die Gebote innerlich erfüllt werden, 5, 21 ff.; er entwickelt sie weiter in Kap. 6. in Absicht auf die Werke der Wohlthätigkeit, V. 2—4., das Gebet, 5—15., die Uebung der Selbstverläugnung, 16—18., die ganze Richtung menschlichen Strebens auf ewige, himmlische Güter, so daß das ganze Herz im Ewigen lebt, 19—23., ohne getheilt zu seyn, 24—34., also das primitive Streben nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit. Wo das die Herzensstellung des Menschen ist, da richtet er sich, nicht die Brüder 7, 1—5., geht weislich um mit den ihm anvertrauten Heiligthümern, thut Nichts ohne Gebet, 7—11., befolgt im Verkehr mit dem Nächsten den Inbegriff aller alttestamentlichen Vorschrift, 12. Das ist der Gang auf dem schmalen Wege, 7, 13 f., wobei man freilich behutsam vor Aergernissen seyn muß, 15 ff., aber man wird reich an Frucht werden, 21—24. und das Gebäude seines Heils auf einen Felsen gegründet sehen, 24—27.

2. Die andere Seite ist die Entfaltung der Seligkeit in Gott, Joh. 16, 22. 15, 11., im Gebete, Joh. 16, 24. Die Freude, wie Christus sie hatte, und wie er sie gibt, bleibt in den Glaubigen und wird in ihnen eine vollkommene, sie bleiben in der Liebe Christi, im Genusse derselben, Joh. 17, 13. 26., mit Ueberwindung der durch die Welt veranlaßten Angst, Joh. 16, 33. Darum kann er ihnen Ruhe und Erquickung anbieten, Matth. 11, 28. 29., kann sie selig preisen, Matth. 5, 3 ff., kann sie zur Freude auffordern darüber, daß ihre Namen im Himmel angeschrieben sind, Luk. 10, 20. Nicht sowohl die äußeren Wirkungen, als vielmehr ihre eigene göttliche Erwählung ist Gegenstand ihrer Freude, der Gegenstand, welcher in derselben die Demuth verbürgt; der Friede des Reiches Gottes (Joh. 14, 27.) ist es vielmehr, der von den Sorgen der Welt frei macht, daß alles Aeußere als Nebensache erscheint, Luk. 12, 31.

3. Die Vollendung setzt der Herr nicht in die irdische Gegenwart, sondern in eine überirdische, himmlische Zukunft, Luk. 20, 35. Diesen Zustand ἐν τοις οὐρανοις, Matth. 5, 12. im αἰων ἐκεινος betrachtet er als das wahrhaftige Leben, Matth. 18, 8. vgl. 7, 13. Joh. 5, 29. Es ist ein Seyn im Hause des Vaters, in welchem dieser seine heilige Gegenwart offenbart, wo viele Wohnungen sind, Joh. 14, 2., in den ewigen Hütten, Luk. 16, 9., wo den Menschen erst das Große, wahrhaft ihnen Eignende anvertraut seyn wird, im Gegensatz gegen die Güter des irdischen Lebens, als das Geringe und Fremde, Luk. 16, 10—12., ein Seyn, wo Christus ist, Joh. 12, 26. 14, 3. 4. Es ist eine Theilnahme an der Herrlichkeit des verklärten Erlösers, Joh. 17, 24. Wie die ζωη des Glaubigen überhaupt die von Christo mitgetheilte ist, so wird die vollendete ζωη auch die reale Theilnahme an der vollendeten ζωη des verklärten Christus seyn, das den Glaubigen von Christo mitge=

theilte Geistesleben erprobt sich als ζωη αἰωνιος seinem Gehalte nach durch Ueberwindung des Todes, Joh. 11, 25. 26. 5, 24—29. 10, 28—30. Als Uebergang in diesen Zustand bezeichnet der Herr nicht sowohl den Tod, Luk. 16, 22., ob derselbe gleich eine gewaltige Veränderung mit sich führt, als vielmehr 1) die Auferweckung am jüngsten Tage; sie ist der Zeitpunkt des Heiles, Joh. 6, 40. 44., als Auferstehung des Lebens, Joh. 5, 29. Luk. 20, 35. 36. vgl. die Parall. Die da gewürdigt sind jenes Aeons durch die Auferstehung von den Todten theilhaftig zu werden, können nicht mehr sterben, sie sind den Engeln gleich und Söhne Gottes, Luk. 20, 36. Matth. 22, 30.; das ist die Auferstehung der Gerechten, Luk. 14, 14. 2) aber auch seine Zukunft zum Gerichte, Matth. 24, 30 f. — Aber indem wir hier anlangen, schließt sich der zweite Abschnitt, und die Lehre von der Erlösung geht durch die Betrachtung des Fortganges und der Vollendung des Heiles von selbst in die vom Reiche Gottes über.

III. Das Reich Gottes.

1. Begriff des göttlichen Reiches.

§. 39.

Der Begriff des Reiches Gottes, welcher unter der alttestamentlichen Oekonomie sich allmälig entwickelt hatte, und zur Zeit der Erscheinung des Herrn, unter den Juden sowohl in ihrer Theologie, als im Volksleben gangbar geworden war, wurde von ihm in seine Lehre entschieden aufgenommen und in einem Theile seiner Aussprüche an die Spitze derselben gestellt. Aber er bestimmte diesen Begriff eigenthümlich durch seine eigenthümliche Lehre, theils von Gott, theils von der Erlösung, insbesondere seiner Person und seinem Werk; das Reich Gottes ist daher bei dem Herrn die göttliche Ordnung der Dinge, welche durch ihn, den Messias oder Erlöser verwirklicht wird, als eine von innen nach außen sich entfaltende, näher als die von ihm gestiftete göttliche Gemeinschaft der Geister, welche theils Menschen, theils Engel begreift, und zwar die Menschheit im Großen ohne äußerliche Beschränkung, und Erde und Himmel und alle Perioden des Menschengeschlechtes von

der Erscheinung Christi an umfaßt mit verschiedenen Epochen und einem Culminationspunkt seiner Entwicklung.

1. Der Ausgangspunkt des Begriffes in der alttestamentlichen Oekonomie ist der eines Bundes Gottes mit der Menschheit, aus welchem sofort der Begriff einer Theokratie oder eines Gottesstaates sich entwickelt, eines Volkes oder Hauses Gottes, Numer. 12, 7. eines Reiches von Königen und Priestern, Exod. 19, 6. (im idealen Sinne auf die Christen angewendet: 1 Petr. 2, 9.) und zwar ein Gottesstaat unter monarchischer Form, und sofort ein ideal-reales theokratisches Messias-Reich, vgl. Jes. 2, 1—4. Mich. 4, 1 ff. Jes. 11, 12. Jerem. 23, 5—8. 31, 31 ff. 32, 37. ff. 33, 7 ff. Ezech. 34, 23 ff. 37, 24 ff., bis sofort der Wortausdruck selbst: Königreich Gottes hervortritt, Daniel 2, 44. im Gegensatze gegen die menschlichen Universalreiche, als das, welches unter dem Messias, als dem Menschensohne, bestehen soll, Dan. 7, 14. vgl. 13, 27., das Reich der Heiligen V. 22. vgl. 4, 14. 8, 13., daher denn endlich in den Apokryphen *βασιλεια του θεου*, Weish. Sal. 10, 10. hervortritt. Ferner muß zu jenen Prophetenstellen eine Anzahl von theokratischen Psalmen, Königspsalmen hinzugenommen werden, in welchen die Idee des theokratischen Königthums und Reiches sich ausgesprochen hat.

So fand also der Herr diesen Begriff auch in seiner Zeit vor, Luk. 1, 32 ff. 14, 15. Marc. 11, 10., freilich nicht immer so, wie ihn das Alte Testament bot. Aber indem er sich zunächst an die wendete, die auf das Heil warteten, durfte er doch reinere Ideen, als sie eben herrschend waren, voraussetzen. Auch der Täufer spricht bei seinem Auftreten vom Himmelreiche, Matth. 3, 2. Und als einen eben so fruchtbaren wie andererseits bildsamen und dehnbaren Begriff machte ihn nun der Herr zur Hauptgrundlage seiner Lehre, um so mehr, als derselbe ihm Gelegenheit gab, von der messianischen Ordnung der Dinge zuerst zu reden und dabei auch Umgang von seiner Person zu nehmen, mithin einleitend und allmählig vorbereitend zu wirken. Er redet davon besonders in synoptischen Aussprüchen, und zwar so, daß er ihn als Inbegriff seiner Lehre, ja die Verkündigung desselben als seinen Beruf bezeichnet, Luk. 4, 43. vgl Matth. 10, 7. Luk. 10, 9. 11. Ebenso reden denn auch die Evangelisten selbst, vgl. Matth. 9, 35. Marc. 1, 14. Luk. 9, 11. Uebrigens spricht der Herr auch bei Johannes vom Reich Gottes, 3, 3. 5. im Gespräche mit Nikodemus, wo sich zeigt, daß, wenn auch der Herr bei Johannes mehr die subjektive Seite der neuen Ordnung in der Wiedergeburt hervorhebt, doch der entsprechende objektive Begriff des Reiches dabei mitgedacht, ja als der Grundbegriff gedacht ist, welcher die Wiedergeburt und das Leben mit

umfaßt, und im Verhör bei Pilatus, Joh. 18, 33. 36. 37., wo er seine ganze eigenthümliche Stellung auf den Begriff des Reiches zurückführt.

Den Begriff dieses Reiches Gottes in der Lehre Jesu nun hat man sehr verschieden aufgefaßt: 1) als das noch künftig zu erwartende Reich Christi, wo er feierlich zum Gericht wiederkehren und das allgemeine Weltgericht ihn als den Herrn über Lebendige und Todte beweisen werde, a) ohne daß er selbst den Zeitpunkt dieses Reichs habe bestimmen können, oder b) mit der Bestimmung, daß dieses Reich auf Erden sichtbar seyn und sogleich mit der Zerstörung Jerusalems beginnen werde, wobei dann die einen die betreffenden Aussprüche für Akkommodation erklärten, die andern sie von jüdischen Erwartungen ableiten, welche auch Jesus gehegt, und in welchen er sich getäuscht habe. 2) Im entgegengesetzten Extrem verstand man nun aber auch blos die Kirche Christi auf Erden darunter, und meinte alle Aussprüche von seinem Wiederkommen bildlich von der Ausbreitung des Christenthums deuten zu dürfen. 3) In Vereinigung beider Seiten wird das Reich Gottes als das gegenwärtige und zukünftige zugleich gefaßt, die Herrschaft des erhöhten Christus, welche theils im Einfluß auf die Gemüther durch das Wort, theils in der Leitung der äußeren Schicksale der Kirche, theils in der Belohnung und Bestrafung beim Weltgericht besteht, wo man denn wohl auch das Gnadenreich, die diesseitige Religionsanstalt und das Reich der Herrlichkeit, die künftige Gerichtshandlung darin erkannte, mit dem Zusatze, daß Jesus sich nur geirrt, sofern er sein Gericht in eine nahe Gegenwart setzte.

2. Wir müssen die reinen Zeitbestimmungen von den Aussprüchen über das Wesen unterscheiden. Was die ersteren betrifft, so bleibt Jesus in manchen Aussprüchen bei dem allgemeinen Satz stehen, das Reich Gottes sey herbeigekommen, Matth. 4, 17. Marc. 1, 14. 15. Luk. 4, 43. Dasselbe findet sich in der Vorschrift für die Jünger als Inhalt ihrer ersten Verkündigung, Matth. 10, 7., dieß ist der allgemeinste Ausdruck, sofern das ἤγγικε nicht einmal genau sagt, ob eine wirkliche Gegenwart oder nur eine ganz nahe bevorstehende Zeit gemeint ist. In andern Stellen aber wird dann die Bezeichnung genauer, dann bezeichnet er das Reich Gottes: a) als in der Gegenwart schon eingetreten, Matth. 12, 28. Luk. 11, 20. 21. (Matth. 13., namentlich V. 24—30.). Der Anfangspunkt dieses Reiches ist dann das Auftreten Johannis des Täufers, Matth. 11, 12. Luk. 16, 16., bis zu ihm geht die alttestamentliche Oekonomie (ὁ νομος και οἱ προφηται); von Johannes an drängt man sich dieser neuen Ordnung der Dinge entgegen und reißt sie an sich. Wenn aber Jesus doch Matth. 11, 11. den Täufer den Gliedern des Gottesreiches entgegensetzt, so sieht man, daß der eigentliche Eintritt desselben sich doch an seine Person knüpft. Mit seinem Erscheinen

ist es da, weil damit auch die königliche Wirkung seiner göttlichen Anziehungskraft beginnt. b) Aber auch als **künftig** bezeichnet es Jesus schon in der Formel seines Gebetes, Matth. 6, 10., dann in anderen mehr prophetischen Stellen, Matth. 16, 28. Marc. 9, 1. Luk. 9, 27. 17, 24—30. 21, 31. Matth. 25, 1. 34. Marc. 14, 25. Luk. 22, 29. 30. So liegt schon in dieser verschiedenen Darstellung der Zeit des Gottesreiches eine Hindeutung auf das **Wesen** desselben. Es ist einerseits dem Wesen nach etwas schlechthin Seyendes und **Ewiges**, andererseits etwas zeitlich sich durch verschiedene Zustände hindurch **Entwickelndes**. Als schlechthin seyend sieht es der Herr unverkennbar an Luk. 17, 21. Wer daran Theil nimmt, der hat es wirklich, der ist darin, er steht in dieser ewigen Ordnung der Dinge, sowie Jesus bei Johannes sagt: daß man durch die Wiedergeburt in dasselbe eingeht, Joh. 3, 3. 5. Auch die Bilder der köstlichen Perle und des Schatzes im Acker (Matth. 13.) deuten auf Etwas, was schlechthin immer schon vorhanden ist von Ewigkeit — denn es liegt in der Idee und dem Willen Gottes, es ist präformirt darin, Matth. 25, 34. — bereitet von Anbeginn der Welt. Auf der andern Seite tritt es nun in die Erscheinung und entwickelt sich in ihr, Marc. 4, 26—29., es ist gleich dem Samenkorn, das ein Mensch in die Erde gelegt hat, indessen er schläft, sproßt es, die Erde treibt hervor das Gras, dann den Halm, zuletzt den vollen Waizen. Es ist eine Entwicklung in der Zeit, aber aus der eingeborenen göttlichen Kraft heraus, ohne menschliches Zuthun, diese Entwicklung wird nun weiter verfolgt, als eine in verschiedenen Zuständen extensiv und intensiv fortschreitende, Matth. 13. 20, 1—16. 22, 2—14., wie der Ruf ergeht stufenweise, wie die Arbeiter nach und nach gedungen werden, wie das Senfkorn wächst, der Sauerteig durchdringt; weiter aber als auch eine sich vollendende, Matth. 13, 30. 40—42. 48. 49. u. a., es kommt eine Zeit der Reife, der Vollendung, der Vollzahl, ein Moment der Culmination.

3. Seinem realen Begriffe nach aber ist nun das Reich Gottes in der Lehre des Herrn eine **göttliche Ordnung** der Dinge, die durch Christus den Erlöser verwirklicht wird, als eine von **innen nach außen** sich entfaltende. Daß es eine **göttliche Ordnung** der Dinge ist, liegt schon in der Erklärung, daß es nicht von dieser Welt sey, Joh. 18, 33—36., daß die Jünger ihr nicht angehören, Joh. 15, 19., daß nur, der aus Gott ist, sein Wort annimmt, Joh. 8, 47., es ist in der Welt, aber nicht weltlich und sündlich, Joh. 17, 15—21., also eine Ordnung göttlichen Ursprunges und göttlicher Art. Als durch Christus verwirklicht, ist sie sein Reich, Luk. 22, 30. Matth. 16, 28. 13, 41., die Enthüllung derselben ist die Offenbarung Christi, Luk. 17, 22—24. 30. Sie beruht darauf, daß er den Samen ausstreut, Matth. 13, 37., leidet, verworfen

wird und wieder kommt, Matth. 16, 27. 28. Den Gegensatz zu ihr bildet die von Gott abgekehrte, im Kreatürlichen befangene, Joh. 16, 33. und vom Satan beherrschte, Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. Welt. Die neue Ordnung entfaltet sich von innen nach außen; sie geht aus von einem eigenthümlichen inneren Leben des Geistes, einem anspruchlosen für das Göttliche empfänglichen Kindessinn, Matth. 18, 3. 4. Luk. 18, 17., der Bußfertigkeit, Matth. 4, 17., immer der eigenen Unzulänglichkeit sich bewußten Geistesarmuth, Matth. 5, 3., mit innigstem redlichstem Verlangen nach Gerechtigkeit als selbstverläugnender Liebe zu Christo und den Brüdern, Matth. 10, 37. 20, 20—28. Dieses Geistesleben bleibt aber nicht blos innerlich, sondern es bricht in äußerer That hervor, in welcher alle Verhältnisse des Lebens nach der Norm jenes Geisteslebens zu einer neuen Ordnung der Dinge gestaltet werden, Matth. 13, 33. 31 f. Dieser Entfaltung des Gottesreiches von innen nach außen steht die Ansicht von einer äußeren Verwirklichung ohne zu Grunde liegendes Geistesleben entgegen; welcher sinnlichen Auffassung der Herr bei den Juden entgegenwirkte, besonders Luk. 17, 20. 21., das ἐντος kann hier so viel als „innerlich" seyn, wie Ps. 103, 1., bei den LXX, oder auch „mitten" unter Euch, wie Xenoph. Anab. 6, 1. 5., innerhalb der Phalanx, also von räumlicher Umgrenzung. Die zweite Auslegung ist vorzuziehen, weil der Herr zu Pharisäern redet, denen er nicht wohl sagen konnte: das Reich sey inwendig in ihnen. Aber auch so bleibt das Wort eine Hinweisung auf die Innerlichkeit und Geistigkeit des Reiches. Neben jener Betonung des unsichtbaren Wesens aber schildert der Herr doch auch V. 24. dasselbe Reich als ein in die Erscheinung hinaustretendes. So sind auch die beiden Momente Joh. 18, 36. 37. vgl. 8, 31. 36. 3, 3. 5. wieder zu erkennen, die Wahrheit ist das tiefe Element des Reiches, aber es wächst aus der Wahrheit lebendig hervor.

4. So ist nun das Reich Gottes die von Christo g e s t i f t e t e, g ö t t l i c h e G e m e i n s c h a f t d e r G e i s t e r. Daß die göttliche Lebensordnung zu einer Gemeinschaft der Geister wird, liegt schon im Begriff der βασιλεια, durch den königlichen Gotteswillen sind sie zu einem Gesammtleben in inniger Verwandtschaft verbunden.

Zunächst also ist es als Reich Gottes auf Erden eine G e m e i n s c h a f t v o n M e n s c h e n, das liegt deutlich in den meist bildlichen Schilderungen Jesu, vom Acker Matth. 13, 24 f. 37 f. vgl. 47—50, vom gemeinsamen Mahle Matth. 8, 11. 12. vgl. Matth. 26, 29. Luk. 22, 29. 30., vom großen Hochzeitmahl Matth. 22, 2—14. Luk. 14, 15—24., von den Jungfrauen Matth. 25, 1—13., von den Arbeitern im Weinberg Matth. 20, 1—16., und ähnliche, Matth. 21, 33—44. (Marc. 12, 1—12. Luk.

20, 9—19.), welche Bilder alle eine Gemeinschaft zum Besitze von gemeinsamen Gütern oder zu gemeinsamer Thätigkeit vereinigt ausdrücken.

So umfaßt es nun die Menschheit im Großen, ohne auf einen bestimmten Theil derselben beschränkt zu seyn, im Gegensatze gegen den jüdischen Volkswahn: Matth. 13, 38. (der Acker ist die Welt); 24, 14. 26, 13. 28, 19., das Evangelium wird in der ganzen Welt verkündet werden; 8, 11. 12. Luk. 13, 28. 29., sie werden vom Morgen und Abend kommen; Joh. 10, 16., er hat noch andere Schafe; Luk. 14, 15—24. (bes. 21—23.). Matth. 22, 1—14., er läßt von den Straßen einladen; 21, 33—44., die Folge aus dem Thun der bösen Weingärtner; vgl. weiter Joh. 3, 16. 17. 8, 12. 9, 5. 11, 9. 16, 8. 17, 21., vgl. oben über die Berufung. Es ist nicht zu übersehen, daß der Herr überall deutlich sagt, daß ein großer Theil der Juden nicht Antheil am Reiche bekomme, weil er den Ruf nicht annehme, und ausdrücklich erklärt, daß das jüdische Volk aufhören werde, Träger des Gottesreiches zu seyn, Matth. 21, 33 ff. Weil diese Nation zuerst den Gesandten Gottes widerstrebt, sie verschmäht und verworfen hat, hernach den Sohn getödtet, und der verworfene Stein doch der Eckstein werden muß, so tritt ein anderes Volk ein, Luk. 20, 18. vgl. Tit. 2, 14., nicht ein bestimmtes geschichtliches, sondern ein ideales Volk, die Gesammtheit der im Glauben an Christum Wiedergeborenen. Hiermit sind die Gerichtsaussprüche des Herrn über das Volk in seinen Weissagungen zu vergleichen, Matth. 24, 28. vgl. 15—27. Luk. 17, 37. 21, 5. 6. (Par.) 20. 24; der jüdische Staat ist das Aas, das caput mortuum, als zum Gerichte reif.

So wie aber die Menschheit ohne nationale Beschränkung, so umfaßt es weiter Himmel und Erde, und ebenso die kommenden Weltperioden vor und nach dem Gerichte. Die alttestamentliche Vorstellung beschränkte, abgesehen von Daniel (bes. 12, 2. 13.), das Reich auf das gegenwärtige Leben, so wie manche Christen sich nur ein überirdisches jenseitiges Gottesreich denken. Die Lehre des Herrn erhebt sich über beide Beschränkungen: Nach Matth. 12, 28. 11, 12. Luk. 17, 20 f. ist das Reich auf Erden, alle Völker der Erde sollen es in sich aufnehmen, Matth. 13, 31. 33. 8, 11. 12. 24, 14., aber sein Vorbild ist das Reich Gottes im Himmel, Matth. 6, 10. 5, 10. 12, da Christus ist, und seine Gemeinschaft ist ewig, der Tod ist keine Störung derselben, Joh. 12, 26. 17, 22—24. So haben hernach auch die Apostel das Reich Gottes als Himmel und Erde umfassend dargestellt, 1 Kor. 15, 50. 2 Tim. 4, 18. 2. Petr. 1, 11. Jak. 2, 5. 1 Thess. 2, 12. 2 Thess. 1, 5. Ebenso umfaßt es alle Perioden der Menschengeschichte von Christo an, vor und nach dem Gerichte, Matth. 11, 11. 12. 4, 17. Luk. 17, 20. Matth.

28, 20., alle Geschlechter, späte oder frühe, Matth. 20, 1—16. (25, 34 ff.). Daher es Christus oft als künftig darstellt.

5. Eben nun weil es alle Geschlechter und Zeiten umfaßt, ist es obwohl seinem Wesen nach ewig, doch andererseits der Erscheinung angehörig in dem Sinne, daß es einer allmäligen zeitlichen Entwicklung unterliegt, welche bestimmte Epochen und einen Culminationspunkt hat. Diese allmälige Entwicklung ist gegeben mit dem realen Eintritt des Gottesreiches in die Zeit und die Menschheit; es ist damit menschengleich geworden. Die Menschengeschichte ist zugleich Geschichte des Gottesreiches. Zwar ist die Menschheit weder der einzige noch der primitive Faktor des Gottesreiches, das ist Christus, aber er selbst ist das lebendige Prinzip der successiven Entwicklung dieses Reiches, indem er an diese Gemeinschaft der Geister und Ordnung der Dinge in allmäligem Fortschreiten sein Leben mittheilt, oder sich selbst offenbart (Luk. 17, 30.), also die Entwicklungsstufen des Gottesreiches sind die Stufen und verschiedenen Weisen seiner Parusie, mit der Vollendung dieser ist auch der Culminationspunkt seiner Entwicklung gegeben, oder die Palingenesie, die Weltwiedergeburt Matth. 19, 28. eingetreten. So ergeben sich zwei Hauptperioden des Gottesreiches, die durch die Epoche des Gerichtes geschieden sind. Der Herr bezeichnet sie als *αἰωνες*, und zwar den gegenwärtigen als *ὁ αἰων οὑτος* und dann den *αἰων μελλων* Matth. 12, 32. oder *ὁ καιρος οὑτος* und *ὁ αἰων ὁ ἐρχομενος* Marc. 10, 30. oder auch *ὁ αἰων οὑτος* und *ὁ α. ἐκεινος* Luk. 20, 34. 35. Paulus sagt auch *ὁ νυν αἰων*, Tit. 2, 12. vgl. Ephes. 2, 2. Gal. 1, 4. Eph. 2, 7. Die Epoche, welche den Scheidepunkt zwischen beiden Perioden bildet, ist zu ersehen aus Matth. 24, 3 ff. (28, 20.) 13, 40. 49.; vgl. 1 Kor. 10, 11. Durch sie ist der Charakter beider Perioden bezeichnet: hier Mischung der Bösen und Guten, Zusammenbestehen des Reiches Gottes mit der Welt, während dessen die Aufgabe des Reiches Gottes ist, Solche, die zum Kosmos gehören, zu gewinnen, denselben zu durchdringen, Matth. 13, 33. Dort Fürsichbestehen des Gottesreiches Matth. 13, 40—43.

6. Aber eben dasselbe Reich Gottes nun, welches unter den Menschen so einer allmäligen Entwicklung unterworfen ist, erstreckt sich zugleich über die Menschenwelt hinaus, auf die Engel, welche es mit in sich befaßt. Der Herr setzt in seiner Lehre das Daseyn von Engeln voraus, und zwar als von Geistern, die unsterblich, ohne grobsinnliche in die Sexualität verwobene Körper sind, Matth. 22, 30., durch Intelligenz, Matth. 24, 36. Marc. 13, 32., durch Heiligkeit und Seligkeit, Matth. 18, 10. Luk. 15, 10., über die irdisch-menschlichen Zustände erhaben sind. Sie sind schon im alten Bunde offenbar geworden, aber ihre Stellung ist jetzt klarer, durch ihr Verhältniß zum Sohne Gottes bestimmt. Jesus redet

von diesen Geistern in verschiedenem Zusammenhang, wo er von seiner Person, oder wo er von der seligen Unsterblichkeit handelt; ihre Erwähnung ist bei ihm in die von ihm vorgetragenen religiösen Wahrheiten verwoben. Als er mit seinen ersten berufenen Jüngern zusammentrifft, erklärt er ihnen (Joh. 1, 52.), sie werden von nun an den Himmel offen und die Engel Gottes hinaufsteigend und auf des Menschen Sohn herabsteigend sehen; sie werden also von nun an inne werden, daß der Himmel über Christus offen sey, offen mitten im irdischen Leben, zu geistigem Verkehre, und zu Erfahrung himmlischer Kräfte und himmlischen Dienstes. Nicht nur er selbst wird dadurch als mitten im Leben doch im Himmel seyend dargestellt, Joh. 3, 13., sondern himmlischen Kräften und Wesen ist nun durch das Daseyn des Menschensohnes auf Erden Zugang zu der Menschheit neu eröffnet. Ueberdieß erscheint der Menschensohn als der, dem die Engelwelt zum Dienste zugewiesen ist, er ist das Haupt derselben, freilich zunächst während seiner Erniedrigung und innerhalb der Grenzen derselben; aber sie sind seine Engel, Matth. 16, 27. 13, 41. 24, 31., vgl. Marc. 13, 32. Dieselben Geister aber setzt er in sittliche Beziehung zu den Menschen. Diese Engel sehen allezeit das Angesicht ihres Vaters im Himmel, Matth. 18, 10. Sie freuen sich über den bekehrten Sünder, Luk. 15, 10. Diese sittliche Beziehung ist ohne Zweifel ungefähr nach demselben Begriffe wie Hebr. 1, 14. zu denken, es ist ein Verkehr zwischen den Engeln und der Menschenwelt zur Förderung der sittlichen Zwecke bei den Menschen. Eben daher müssen wir annehmen, daß der Herr die Engel auch als Glieder des Gottesreiches betrachtet. Sie sind ihm Werkzeuge im Reiche Gottes, seine Werkzeuge bei der Vollendung dieses Reiches durch seine Erscheinung (s. ob.), seine Werkzeuge im großen Werke der Erlösung und Beseligung der Menschheit, schon im Leben des Herrn selbst, bei seiner Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt, auch aus Veranlassung seiner Versuchung, Matth. 4, 11. und in Gethsemane Luk. 22, 43., ganz gemäß der Stellung, welche sie in seiner Lehre haben; aber als intelligente sittliche Wesen können sie nicht bloße Werkzeuge seyn, sie müssen zugleich Selbstzweck und daher Glieder im Reiche Gottes seyn, mit dem Unterschiede von uns, daß wir Gegenstände der Erlösung sind, was wir bei ihnen nicht anzunehmen haben. Wenn der Herr bitten lehrt, daß des Vaters Willen geschehen möge auf Erden wie im Himmel, so haben wir dieß auf die Engel zu beziehen, Matth. 6, 10. So hat also schon um ihretwillen das Reich Gottes seine Wahrheit und Wirklichkeit ganz abgesehen von seinem Bestand auf Erden, daher sagt der Herr auch nie, daß es auf Erden entstehe, sondern, daß es zu uns komme, (Matth. 6, 10.), herannahe, Matth. 4, 17. rc. Es bricht herein, mit Gewalt, Matth. 11, 12. Luk. 16, 16., dringt mit solcher Macht herbei, daß man es an sich reißen

kann, aber nur, wenn man Gewalt braucht, an sich zu reißen vermag. Das ist das Eigenthümlichste der neutestamentlichen Angelologie, daß sie hier in eine solche enge Beziehung zur Lehre vom Reiche Gottes tritt, daß die Engel mit den Menschen unter ein Haupt befaßt sind (vgl. Ephes. 1, 10. 20. 22. 3, 15. 1 Petr. 1, 12. 3, 22.).

2. Das Reich Gottes und seine Entwicklung auf Erden.

a) Die Kirche und ihre Gnadenmittel an sich.

§. 40.

Das Reich Gottes im *αἰων οὑτος* ist die Kirche, die von Christo gestiftete, erhaltene und geleitete Gemeinschaft der auf Erden lebenden Glaubigen, welche durch Glauben und Liebe mit Christo und darum auch unter sich innerlich geeint, zugleich zur Förderung ihres inneren Lebens in einer äußeren Gemeinschaft mit einander stehen, welcher das Wort Christi, sowie die Taufe und das Abendmahl zur sicheren Grundlage ihres unerschütterlichen Bestandes dient.

1. Wir haben uns auf das Reich Gottes auf Erden unter den Menschen zu beschränken, denn nur über dieses breitet sich der Herr weiter aus; über den Zusammenhang mit dem himmlischen Reiche gibt er nur in einzelnen Zügen Andeutungen, über das letztere selbst, wie es in der Gegenwart schon ist, gar keine Lehre. Man kann nun wohl sagen, die Kirche sey nicht in jeder Hinsicht mit dem Reiche Gottes identisch. Aber das wirkliche Reich Gottes auf Erden fällt doch mit der Kirche zusammen. Reich Gottes ist da, wo Christus wirkt; er wirkt nur, wo sein Wort wirkt, und das geschieht, wo die Kirche ist, wie umgekehrt da wo es geschieht, immer auch in irgend einer Weise Kirche seyn wird.

Von seiner Gemeinde auf Erden redet der Herr ausdrücklich mit dem Namen *ἐκκλησια*, Matth. 16, 18. Matth. 18, 17., und zwar in der ersteren Stelle versteht er darunter die Gemeinde auf Erden überhaupt in ihrer Identität mit dem Reiche Gottes (vgl. V. 19.: *βασιλεια των οὐρανων*), sofern es auf Erden ist, aber ohne örtliche und zeitliche Beschränkung, die christliche Kirche in ihrer Allgemeinheit; in der zweiten aber versteht er darunter eine örtliche Gemeinde, die Gemeinschaft der Gläubigen an einem bestimmten Orte (nach dem Zusammenhange mit V. 15. und 16.). So haben wir also *ἐκκλησια* in der doppelten Hauptbedeutung, wie wir dieselbe auch bei Paulus finden. Man hat aber be=

zweifelt oder geläugnet, daß diese Bezeichnung seiner Gemeinde oder Kirche von Jesus selbst herrühre; sie sey, wie de Wette sagt, ein Anachronismus. Allein es handelt sich ja fürs Erste nicht von dem griechischen Worte, da Jesus aramäisch sprach. Der Begriff selbst aber und seine jüdische Bezeichnung lag Jesu sehr nahe. Daß er seine Gläubigen sich auch als eine äußere Gemeinschaft dachte, ist nicht zu bezweifeln, schon wegen der Stiftung der Taufe, aber ebenso weil die innerliche Gemeinschaft, welche er für seine Jünger stiften wollte, nothwendig zu einer äußerlichen werden mußte. Den Ausdruck aber für den Begriff bot ihm die Muttersprache schon fertig dar; es handelt sich hier um die drei Ausdrücke קהל, עדה und מקרא, wovon das letztere nach seiner Abstammung sehr verwandt ist mit *ἐκκλησια*. Die theokratische Volksversammlung, die Volksgemeinde, namentlich die Festversammlung des Volkes und dann in ihren engeren Kreisen die örtliche Gemeindeversammlung, wie sie schon fünf Jahrhunderte vor Christo in den Synagogen zusammentrat, war etwas so Verwandtes, daß man nicht einsieht, warum nicht der Herr selbst schon veranlaßt gewesen seyn sollte, den Begriff der Gemeinde auszudrücken. Jene drei hebräischen Ausdrücke, mit welchen die alttestamentliche Volksgemeinde bezeichnet wurde, und welche die LXX. schon mit *ἐκκλησια* übersetzen, bilden die natürliche Grundlage (während freilich *συναγωγη* noch im Neuen Testamente [s. Jacobus] sich findet). In den Reden bei Matthäus selbst aber, in welchen der Begriff vorkommt, ist Nichts enthalten, was uns zum Zweifel an der Ursprünglichkeit derselben berechtigte. Die Johanneischen Reden enthalten ihn allerdings nicht, obwohl er im 3. Brief Johannis für die Gemeindeversammlung gebraucht ist. Dagegen enthalten doch die Johanneischen Reden überhaupt einen Begriff der Gemeinschaft der Gläubigen, welche auch äußerlich hervortritt, sehr entschieden, vgl. 10, 16. Kap. 13—17.

2. Die allgemeinsten Merkmale nun, welche die Identität der Kirche mit der *βασιλεια του θεου* konstatiren, bedürfen keiner weitläufigen Erörterung. Die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo ist oben schon behandelt. Die geistige Gemeinschaft der Gläubigen ergibt sich als innerliche von selbst. Der Herr verbindet mit dem Glauben an ihn die Liebe gegen die Brüder. Er macht diese Liebe zur *καινη ἐντολη*, Joh. 13, 34., als ein ihm eigenthümliches Gebot, 15, 12.: einander zu lieben, wie er sie geliebt habe, mit Aufopferung seines Lebens, Joh. 17, 19. Sie ist das charakteristische Kennzeichen seiner Jünger im Gegensatze gegen den Haß von der Welt, 15, 17., gegen welchen ihnen diese Liebe auch Trost und Ersatz gewähren sollte. Darum sollten die Apostel und alle Gläubigen unter sich innerlich eins seyn, Joh. 17, 20 f., durch ihre Gemeinschaft mit Christus und dem Vater, und eben dieses Vereintseyn sollte

für die Welt ein Grund des Glaubens an die höhere Sendung Christi seyn, 17, 21. Diese innerliche Gemeinschaft führt aber nothwendig zu einer äußeren, wie denn der Herr selbst in seinen Aufträgen und Verheißungen an seine Apostel, Matth. 16, 19. 18, 18. 19. Joh. 20, 23. Matth. 28, 19. 20. Marc. 16, 15., so wie in der Stiftung der Taufe und des Abendmahls und in den Weissagungen, welche er seinen Gläubigen gab, eine äußere Gemeinschaft derselben als Gegenstand seiner Abzweckung und Erwartung deutlich erblicken läßt. Hiezu gehört die entschiedene Aufforderung, den Glauben an ihn vor den Menschen zu bekennen, Matth. 10, 32. 33. Luk. 12, 8. 9. vgl. Matth. 12, 30., wie denn allerdings auf dem Bekenntniß der ganze Bestand einer äußeren Glaubensgemeinschaft und insoferne des Reiches Christi beruht, woraus sich das große Gewicht erklärt, welches Jesus eben auf dieses Bekenntniß vor den Menschen als eine grundwesentliche Forderung legt. Es gehört ferner hieher die Voraussetzung einer äußeren Vereinigung zum Behufe des Strebens, Handelns und Betens, Matth. 18, 19. 20., die Weisung Joh. 13, 12 ff., einander gegenseitig zu dienen in demüthiger selbstverläugnender Liebe, wozu er die Fußwaschung zum Vorbilde nahm. Ferner die Ermahnung: alle Größe im Reiche Gottes nur in der Ueberlegenheit einer thätigen und aufopfernden Dienstwilligkeit zu suchen, Matth. 20, 25—28., darauf gefaßt zu seyn, daß seine Sache Entzweiung der bisherigen, selbst der innigsten Verbindungen, 10, 34 ff. vgl. V. 17., und Verfolgung, Mark. 13, 9—13. Joh. 15, 18. 16, 1—4., herbeiführen werde, was auf der anderen Seite die Entstehung neuer Verbindungen und festes Zusammenhalten in denselben mit sich bringt und voraussetzt. Endlich die besondere Anordnung für den Fall der Beleidigung eines Gläubigen durch den andern, Matth. 18, 15., wo das Bestehen einer äußeren Gemeinschaft ausdrücklich erwartet wird. Und zu allem diesem kommen noch die parabolischen Schilderungen des Reiches Gottes auf Erden, in welchen es als Menschengemeinschaft erscheint. Diese Gemeinschaft nun als eine von innen nach außen sich entfaltende, beruht auf der Mittheilung des Lebens Christi und ist die von ihm gestiftete, erhaltene und geleitete. So redet er vom Bau seiner Gemeinde, Matth. 16, 18., welchen er auf den Felsen Petrus aufführen wolle, verheißt den Seinigen seine belebende und leitende Gegenwart bis an das Ende der Tage, 28, 20. 18. Alle Vollmacht sowie alle Kraft kommt der kleinsten Vereinigung der Seinigen durch seinen Namen oder seine Gegenwart, 18, 20., wie er denn ja auch in jedem einzelnen Gläubigen Wohnung machen will, Joh. 14, 23., den Seinigen den heiligen Geist der Wahrheit, Joh. 16, 7. vgl. 15, 26., so mittheilen, daß er auf immer in ihnen bleibe, Joh. 14, 16. 17., und alle die in seinem Namen geschehenden Bitten der Gläubigen, Joh. 14, 13.

15, 7. 16, 23., erfüllen will. Als die von ihm gestiftete und geleitete hat die Gemeinde unerschütterlichen Bestand, Matth. 16, 18., die Pforten des Todes sollen sie nicht überwinden, vgl. Hiob 38, 17. Der Hades steht hier wie der Scheol im Hohenl. 8, 6. 7.; es ist der Begriff zerstörender, dem göttlichen Leben widerstrebender Kräfte, die als vereint in einem festen Schlosse gedacht werden, gleichsam in einem Königspalaste, Luk. 11, 21. 22., der dem Tempel Gottes feindselig gegenübersteht. Der von Christo auf den Fels aufgeführte Bau der Gemeinde ist von unerschütterlichem Bestande. Dieß sind die allgemeinen Merkmale im Begriff der Gemeinde Christi, welche die Identität desselben mit dem des Reiches Gottes konstituiren.

3. Als sekundäre Merkmale der Eigenthümlichkeit der Kirche oder als Grundlagen des Reiches Gottes auf Erden erscheinen das Wort Christi, die Taufe und das heilige Abendmahl.

a) Das Wort Christi ist als zuverlässiges Zeugniß des Gottes Sohnes, Joh. 3, 11., als Gotteswort, Joh. 12, 48—50. 14, 10. 7, 16. 17, 6., die von der Sünde freimachende heiligende Wahrheit, Joh. 8, 31 f. (17, 17.). Es ist ein Geist und Leben, Joh. 6, 63., der lebenskräftige Saame, welchem das neue geistige Leben der Menschen entsproßt, und aus welchem die Kirche Christi erwächst, wenn gleich es nicht überall guten Boden findet, Matth. 13, 3—9. 19 ff. vgl. die Parall. Durch dieses Wort wird der Glaube vermittelt, Joh. 17, 20. 5, 24., der Ungläubige wird dadurch gerichtet an jenem Tage; wer darauf hört, tritt dadurch in wesentliche Geistesgemeinschaft mit Christo, ist des Heiles theilhaftig; wer dabei bleibt und seine Gebote hält, wird als mit Christo in Gemeinschaft stehend erhört, und empfängt den Geist der Wahrheit, Joh. 15, 7. 14. 15—17. So ist also wesentlich das Wort Christi die erste Grundlage seiner Kirche oder der Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden. Die Menschen haben es allein durch Christus. Aber es ist nicht die vollständige Grundlage. Sondern es schließt sich die Taufe und das Abendmahl an.

b) Ueber die Taufe sind nur wenige Aussprüche aufbehalten, der Taufbefehl, Matth. 28, 19. Marc. 16, 16., und bei Johannes die als Hinweisung auf die Taufe zu fassende Stelle Joh. 3, 5., womit die Nachricht zu verbinden ist, daß der Herr durch seine Jünger taufen ließ, Joh. 4, 1. 2. Der Taufbefehl, welcher an die Taufe es knüpft, daß die Menschen zu Jüngern gemacht werden, zeigt eben damit die Taufe als den Weg zu Jesu neben dem Worte, wie dieß auch in Marc. 16, 16. deutlich liegt. Ebenso aber wird Joh. 3, 5. die Theilnahme am Reiche Gottes bedingt durch eine Geburt, nicht nur aus dem Geiste, sondern auch aus dem Wasser. Aus dieser Stelle (über welche §. 37. zu vergleichen, sowie über den Taufbefehl §. 25.) ist klar, daß der Geist als das neugebärende Princip eine elementare Unterlage erhält durch seine Verbin=

dung mit dem Wasser, worin dann zugleich die negative Seite der Reinigung von der Welt und die Position des Eintrittes in ein neues Leben zusammengefaßt sind. Was die Frage über die Kindertaufe betrifft, so läßt sich dieselbe aus Worten des Herrn unmittelbar nicht nachweisen; was er ausspricht über die Kindlein, Matth. 19, 13 ff. (18, 3.), beweist zwar, daß auch das zarte Alter nicht von ihm ausschließen soll, daß eben der empfängliche und vertrauensvolle Kindessinn empfänglich für das Wort Gottes und für die Einflüsse Christi macht; aber einestheils wissen wir nicht, ob es ganz unmündige Kinder waren, und wenn man auch sagen kann, daß sich ja wohl kein Punkt rückwärts werde feststellen lassen, wo eine absolute Unempfänglichkeit eintrete, so ist doch anderntheils nur von seinem Segen die Rede, und müßte eben, wenn wir an jene Verbindung des Wortes und der Taufe, wie sie im Taufbefehl und in der Verheißung, Marc. 16, 16., liegt, denken, die Taufe bei den Kindern jedenfalls in anderem Sinne stattfinden, als bei den Erwachsenen.

c) Ueber das Abendmahl kommen bei den Synoptikern nur die Erzählungen von der Einsetzung in Betracht, Matth. 26. Marc. 14. Luk. 22. (vgl. 1 Kor. 11.), bei Johannes aber die jedenfalls wichtigen Aussprüche des Herrn über das Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi, Joh. 6.

Die Einsetzung geschah bei dem letzten Passahmahle, noch so lange Jesus mit den Jüngern zu Tisch war, aber als eine besondere vom Mahle unterschiedene Handlung. Das Letztere ist selbst bei Matthäus und Marcus klar, obgleich nur erzählt wird, die Vertheilung des Brodes sey geschehen, da sie noch aßen; dieß kann man nicht als praeteritum fassen, wofür man sich vergeblich auf Matth. 14, 21. berufen hat; allein es kann auch nur heißen: da sie noch zu Tische saßen, und muß nicht auf die Zeit bezogen werden, während welcher sie eben im Essen des Mahles begriffen waren. Und selbst in diesem Falle wäre die Handlung unterscheidbar vom Passahmahle selbst, theils weil Jesus ja selbst nach Matthäus und Marcus die Austheilung des Brodes und Weines je mit einem besonderen Gebote begleitete, theils weil er dazu vorher besonders gebetet hatte. Noch bestimmter erscheint die Unterscheidbarkeit bei Lukas und Paulus, wo über das Austheilen des Kelches gesagt wird, es sey nach dem Mahle geschehen. Dieser Beisatz hat offenbar eben die Absicht, den Kelch zu unterscheiden von dem bei der Feier des Mahles selbst getrunkenen, wodurch dieses eingeleitet wurde.

Die Bedeutung, Stiftung der Handlung ist vor allem Anderen jedenfalls die eines mnemonischen Ritus; wenn dieß schon aus der ganzen Bedeutsamkeit, mit welcher Jesus die Sache behandelt, hervorgeht, so wird es vollends außer Zweifel gesetzt durch die Berichte bei Lukas

und Paulus, wonach Jesus bei Brod und Kelch (Paulus) oder wenigstens beim Brod (Lukas) hinzusetzt: das thut zu meinem Gedächtniß, ein Zusatz, welcher gewiß nicht von dem nachher entstandenen Ritus herrührt, sondern eben um dieses thatsächlichen Bestehens willen bei Matthäus und Lukas um so leichter ausfallen konnte, so gut als Johannes bei seiner Auswahl von Erzählungen die ganze Einsetzung als ein durch diese Feier allbekanntes Moment übergehen konnte. Und die Beziehung auf das Neutrinken in des Vaters Reich macht es auch bei den Synoptikern überhaupt wahrscheinlich, daß der Herr, wie Paulus sagt, einen Gedächtnißritus beabsichtigte, welcher bis zur Parusie wiederholt werden sollte. Näher aber ist das Abendmahl eine Handlung des lebendigsten Andenkens an Christus, den für uns geopferten, besonders zu unserer Versöhnung mit Gott gestorbenen Erlöser. Ueber diesen Versöhnungstod ist in der Lehre vom Tode des Herrn gehandelt worden. Aber die Hauptfrage ist nun: in welchem Verhältnisse stehen Brod und Wein zum Leib und Blut des Herrn? Hiebei kommt es wesentlich auf die Auslegung der Worte: τουτο ἐςι ꝛc. an. Nie hätte man die Behauptung aufstellen sollen, daß nach diesen Worten entweder nur die symbolische oder nur die substantielle Ansicht könne angenommen werden. Beide Ansichten sind möglich, es mag aramäisch geheißen haben, wie es will. Es kann heißen: „bedeutet“ oder „ist“, und selbst Joh. 6. ist nicht zwingend. Johannis 6. ist als Idee ausgesprochen, was im Abendmahle zum Ritus geworden ist. Allein Vs. 51—58. können ebenfalls zwiefach verstanden werden, so daß entweder blos die Rede ist von der gläubigen Aneignung der aufgeopferten Menschheit Christi oder von einem mittelst des Glaubens erfolgenden Genießen der im Versöhnungstode hingeopferten, aber himmlisch verklärten Menschheit Christi, oder aber diese Menschheit (nach der substantiellen Ansicht) im Abendmahle unter den Elementen des Brodes und Weines dargereicht wurde. Doch kann für die letztere Ansicht V. 55. nicht entscheiden, denn das ἀληθως hier erhält sein Recht, wenn es auch nur eine geistige Nahrung im engeren Sinne ist, auch hier bleibt die symbolische Ansicht offen. Exegetisch also bleiben auf Grund der Einsetzungsworte und der johanneischen Stelle immer beide Ansichten möglich. Bei der symbolischen Ansicht, daß die äußeren Elemente, Brod und Wein, die Symbole des für uns in den Tod gegebenen Leibes und für uns vergossenen Blutes Christi seyen, aber auch nur dieß, ist natürlich der äußere Genuß der beiden sinnbildlichen Elemente selbst nur eine sinnbildliche Handlung, der Akt eines geistlichen Genießens, in welchem wir die äußerlichen Elemente in lebendigem Glauben essen und trinken, und so uns zu gleicher Zeit innerlich den für uns aufgeopferten Leib und das für uns vergossene Blut Christi, d. h. wenigstens die geistliche Frucht

des Versöhnungstodes Christi aneignen und dadurch die Lebensgemeinschaft mit dem für uns gestorbenen, auferstandenen und verklärten Erlöser bestärkt finden. So geht die symbolische Ansicht wohl über den nackten Zwinglianismus weit hinaus und faßt die Sache auf eine des großen Momentes nicht unwürdige Weise auf. Aber freilich fehlt immer noch dabei eine besondere Eigenthümlichkeit des Abendmahls und dessen, was es gibt, und es ist dies bei Weitem nicht dasselbe, was bei der realen, substanziellen Auslegung in dem Akte enthalten ist. Diese aber ist mindestens ebensosehr möglich: dieß (τουτο) Brod ist mein Leib; dieser Kelch (was in ihm enthalten ist) ist mein Blut. Das Beste, was man hiegegen vom Standpunkte der historisch-grammatischen Auslegung geltend gemacht hat, ist die Einwendung, daß im Zeitpunkte der Einsetzung die Jünger die Worte nicht in diesem Sinne nehmen konnten, weil der Herr selbst noch zugegen gewesen. Aber auch dieß ist nicht entscheidend. Manches Wort des Herrn haben die Jünger erst spät richtig verstehen gelernt, als sie den Geist der Wahrheit empfangen und den Gang seiner Erscheinung im großen Zusammenhange zu überschauen vermochten, Joh. 2, 22. 20, 9. Und müßten wir auch annehmen, daß das erste Abendmahl bei der Einsetzung selbst noch nicht ganz identisch gewesen sei mit demselben Mahle bei jeder folgenden Feier, so hätte auch diese Annahme keine Schwierigkeit, wie denn unserer jetzigen Abendmahlsfeier auch wieder eine Veränderung bevorsteht, wenn die Gemeinschaft des Herrn mit den Glaubigen eine andere Form angenommen haben wird, Matth. 26, 29. Auch die göttlichen Institute sind nicht als etwas ein für allemal Fertiges aufzufassen. So hat der Ruhetag des ewigen Gottes von Anfang her bis jetzt wohl auch schon seine Form gewechselt; und doch ist sich sein Wesen gleich geblieben in gewissem Sinne; so wäre es denn auch hier mit dem Abendmahl. Nur muß zugegeben werden, daß keine zwingende exegetische Nothwendigkeit vorliegt, wonach die substantielle Auffassung die einzig richtige, und die symbolische ausgeschlossen wäre. Hiebei ist aber nur von der exgetischen Auffassung der Einsetzungsworte an und für sich die Rede. Ein Anderes ist es um die Frage, ob wir nicht durch die Betrachtung der Persönlichkeit und des Werkes Christi über dieses rein exegetische Ergebniß hinausgeführt werden. Hier ist nun außer 1 Kor. 10. insbesondere die Rede Jesu, Joh, 6., vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes und von der Abhängigkeit des Heiles und Lebens von diesem Genusse und insbesondere die Hinweisung zum Verständniß der „harten Rede" auf seine Erhöhung und himmlische Verklärung, andererseits die Betrachtung, wie Christus von den Aposteln als das Osterlamm dargestellt wird, und also die ganze Typik, an welche sich das heilige Abendmahl dadurch anschließt, im höchsten Grade bedeutsam. Johannes, der Evangelist, selbst schaut

offenbar den gekreuzigten Christus als das Osterlamm an, 19, 36., indem er die mosaischen Worte: ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen, auf das, was mit Christo am Kreuze geschah, anwendet (vgl. Exod. 12, 46.), und Paulus sagt ausdrücklich 1 Kor. 5, 7., daß wir ein Osterlamm haben, Christus. Ist nun der für uns getödtete Christus als der Typus des Osterlammes zu betrachten, so deutet schon dieß auf eine reale und substantielle Auffassung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle hin. Und versetzen wir uns in den Vorgang der Einsetzung selbst, so finden wir Jesum mit den Jüngern, wie sie eben in der Feier des Passahmahles begriffen waren, jenes bedeutsamen Mahles, das der Erlösung des Volkes aus der egyptischen Knechtschaft vorangegangen war, als feierliche Betheiligung an der Sühne, welche das Volk vor dem Würgengel bewahrte, so daß es nun der göttlichen Befreiung aus dem Stande seiner Knechtschaft theilhaftig wurde. Und nun von diesem Mahle weg lenkt der Herr in diese Handlung ein, wo er seinen Leib als den in den Tod gegebenen bezeichnet, sein Blut als das Blut des neuen Bundes. Was lag näher, als daß mit dem neuen Bund ein neues Bundesmahl gestiftet werden sollte; und wie im alten Bunde dasselbe Lamm, das zur Entsündigung beim Heiligthum geschlachtet ward, nun auch genossen wurde, so sollte nun offenbar dasselbe Objekt, welches im neuen Bund zur Entsündigung geopfert wurde, Leib und Blut Christi, ebenfalls zugleich ein Gegenstand des Genusses im heiligen Mahle des neuen Bundes seyn. Wie nahe liegt es hiebei, diesen Genuß substantiell zu verstehen! Freilich nicht kapernaitisch, sinnlich (vgl. Joh. 6.), sondern im Hinblick darauf, daß der, welcher sich in den Tod gab, im Begriff war, einer himmlischen Verklärung entgegenzugehen, und im Stande, seine verklärte Menschheit den Seinigen darzubieten. So ist der für uns zur Sühne Geopferte auch der uns zur Lebensnährung Dargebotene. Ist aber dieß nicht blos geistig zu nehmen, sondern in jenem umfassenden Sinne, in welchem die Schrift überhaupt, insbesondere des Neuen Testamentes, den Begriff des Lebens nimmt, und wie er zumal in den johanneischen Schriften überall hervortritt, so ist eben damit jene Auffassung des Abendmahles schon sehr nahe gelegt. Es frägt sich: ist nicht Christus als unser Erlöser, wie er im Tode Leib und Blut für uns aufgeopfert, auch der Lebensfocus, aus welchem sich wie geistliches, so auch die Leiblichkeit zur Verklärung bringendes Leben uns mittheilt, und zwar eben in der Mittheilung, welche er uns im Abendmahle geheiligt und hinterlassen hat? Es kommt also hiebei Alles wesentlich auf den Begriff der Person Christi an, und nicht blos auf dieses unmittelbare exegetische Ergebniß der Einsetzungsworte. Eben deßwegen war der Streit im Reformationszeitalter gar nicht blos ein exegetischer Streit, sondern ein dogmatischer vor Allem über Begriff

und Wesen der Person Christi (s. oben den Abschnitt über den Tod Jesu und die Erörterung von Joh. 6. ebendas.). Unter das Wort des Herrn, daß er das grüne Holz der Menschheit sey, läßt sich auch die substantielle Ansicht vom Abendmahle befassen. Christus ist der grünende Lebensbaum, was einst der Lebensbaum im Paradiese war, durch dessen Früchte die Menschen vom Tode bewahrt geblieben und der geistlichen Verklärung auch der Leiblichkeit zugeführt worden wären. Diese Lebensquelle ist in der Menschheit neu erwachsen in der Person des Erlösers; das ist sein Leib und Blut, ist in seinem Leib und Blut mitgegeben — aber freilich so, daß, wie Joh. 6. es andeutet, der Geist es ist, der lebendig macht, und eben daher sein Tod in seinem Zusammenhang mit seiner Himmelfahrt, Erhöhung und himmlischen Verklärung aufgefaßt werden muß. Aber man sieht, daß es sich hier um eine dogmatische Frage handelt, die wir auf dem Gebiete der neutestamentlichen Theologie allein nicht erledigen können. Jedenfalls ist das Abendmahl eine höchst wichtige Grundlage der christlichen Kirche zur Stärkung des Glaubens und fortwährender Belebung und Befestigung der geistlichen Liebesgemeinschaft der Glaubigen gegeben.

Dies sind also die Gnadenmittel, welche die Grundlage der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubigen oder des Reiches Gottes bilden, aber nur in diesem *αἰων*, weßwegen sie auch der Veränderung unterworfen sind. Das Lehrwort ist nicht nur als mündlich überliefertes einer Vervollkommnung fähig, sofern es immer mehr in der Kirche kennen gelernt werden muß, sondern auch als Schriftwort, sofern es ein materielles Element an sich hat; es wird im künftigen *αἰων* fortdauern, aber nicht in derselben Gestalt. Taufe und Abendmahl aber können ganz dieselben offenbar nur so lange bleiben, als auch die irdischen Elemente ganz dieselben sind. Aber dennoch sind diese Gnadenmittel die unerschöpflich fruchtbare Grundlage für die Kirche Christi auf Erden.

b) Die Beschaffenheit der Kirche in dieser Welt.

§. 41.

Die Beschaffenheit der Kirche in dieser Welt beruht einestheils auf der Kraft der Gnadenmittel, durch welche das Leben Christi auf die Glaubigen wirkt, andererseits auf dem zeitlichen Nebeneinanderseyn der Kirche mit dem *κοσμος*. Auf der ersteren beruht die positive Lebenskraft der Kirche Christi, auf der zweiten die Schranken und eben daher die Aufgabe der Entwicklung, welche der Kirche in diesem *αἰων* gestellt ist. Denn vermöge dieses Zusammenseyns mit dem *κοσμος* ist sie selbst nicht vollendet und einer allmälichen Ent-

wicklung unterworfen, es ist vielmehr in ihr theils stets eine **Mischung** von ächten und unächten Mitgliedern, doch ohne daß dadurch die Wahrheit des Reiches Gottes aufgehoben würde, theils ein **Unterschied** der mehr selbstthätigen und der mehr empfänglichen oder der Leitung bedürftigen Glieder, ohne daß dadurch irgend eine selbstische Herrschaft der Einen über die Andern gerechtfertigt oder die unmittelbare Gemeinschaft aller Glaubigen mit Christo aufgehoben würde.

1. In der **ersten Beziehung** lebt in der Kirche des Herrn auch jetzt schon Glaube, Liebe, Erkenntniß des wahren Gottes und Erlösers Joh. 17, 3., Ausdauer im Halten der Worte und Gebote Christi (*ὑπομονη*) Matth. 28, 20. Joh. 14, 21—24. 15, 10., eben daher reiches Fruchtbringen aus dem Samen des göttlichen Wortes, Matth. 13, 23. Joh. 15, 5. vgl. 16. Nachfolge Christi, Joh. 12, 26. (25.) Matth. 10, 38. furchtloses Bekenntniß des Herrn, Matth. 10, 32. (vgl. 26—31.) und Zeugnißablegung von ihm, Joh. 15, 27. Apostelg. 1, 8. Beten im Namen Christi, Joh. 14, 13. 15, 7. 16. 16, 23. vgl. Luk. 11, 9—11. Marc. 11, 23. 24. Vereinigung zum Beten und Wirken in seinem Namen, Matth. 18, 20. Freude und Friede Christi, Joh. 14, 27. 15, 11. 16, 22. 24, 33. 17, 13. vgl. Matth. 11, 28. 29. Luk. 10, 20. 23. 24. Nur ist alles dieß noch unvollkommen in diesem *αἰων*; wie denn fortwährend noch das Bedürfniß der Sündenvergebung bleibt, Matth. 6, 12. und die Nothwendigkeit göttlicher Bewahrung vor Versuchung, sowie der eigenen Wachsamkeit, Luk. 21, 34—36. Matth. 26, 41., der Reinigung der Glaubigen, Joh. 15, 2., ihrer Heiligung, Joh. 17, 17.; denn die Glaubigen sind wohl aus Geist geboren, Joh. 3., aber doch den Einflüssen der *σαρξ* und ihrer Schwachheit nicht entnommen. Von dieser Schwachheit ist aus dem Apostelkreise Petrus das nächste Beispiel; wie er, bedürfen auch wir wohl oft der Wiederbekehrung, Luk. 22, 31—34. vgl. 61. 62., dieß führt eben auf das

2. zweite Element, das **Nebeneinanderseyn der Kirche und der Welt**, des *κοσμος*, Joh. 17, 11—16. 15, 18 ff. Matth. 18, 7. Die Glaubigen sind nicht von der Welt, aber in derselben und aus ihr kommt Aergerniß, die Welt ist der Acker, auf den der Same gestreut wird, Matth. 13, 38. (24—30. 37—43), das Wort Christi pflanzt den Glauben, die rügende Ueberführung des heiligen Geistes will die Welt zum Glauben und zur Gerechtigkeit führen, daß sie dem für den Fürsten dieser Welt bereiteten Gerichte entrinne, Joh. 16, 8—11. So bedürfen denn aber die Glaubigen immer noch der Bewahrung vor der Welt und darum bittet der Herr den Vater, Joh. 17, 15 ff. Mitten unter den Kindern des Reiches streut der Arge, als der Feind Gottes und seines Rei=

ches, den bösen Samen, so daß die Kinder des Reiches oder Gottes und die Kinder des Argen räumlich und zeitlich unter einander leben, Matth. 13, 24. 30. 37—43. Die Parabel hat nicht nur die Bedeutung, daß das Zusammenseyn von Christen und Nichtchristen den beständigen Anlaß zu Reibung und sittlichen Kämpfen gibt, sondern vor Allem, daß mitten unter Christen, den Bekennern des Herrn, Kinder des Argen erwachsen, und zwar sind das nicht Ueberreste aus vorchristlicher Zeit, sondern sie erwachsen mitten in der Kirche selbst. Auf dieses Nebeneinanderseyn gründet sich mithin ein zwiefacher Zug im Bilde der Kirche des *αἰων οὑτος*, 1) die Mischung ächter und unächter Glieder, 2) der Stufenunterschied auch unter den nicht unächten Gliedern der Kirche.

a) Die Kirche hat also ihre unächten Glieder in sich selbst. Nicht nur sind nicht Alle, welche ihn Herr nennen, ächte Glieder seines Reiches (Matth. 7, 21), vielmehr nur die zugleich den Willen seines Vaters thun; sondern, wie schon angedeutet, hat die Kirche ihre eigentlichen Versuchungen und Feinde im eigenen Innern, denn sie hat keine geborenen Mitglieder, vielmehr: die in ihrem äußeren Bereiche geboren sind, müssen erst durch die Neugeburt aus Wasser und Geist zur ächten Mitgliedschaft am christlichen Reichsleben hindurchdringen. Darum haftet auch diese Mischung fortwährend an der Kirche und selbst im engsten Kreise der zwölf von dem Herrn selbst erwählten Jünger, dem Prototyp für die Kirche; in diesem *αἰων* waren Alle angefochten, keines vom Versuchungsstand unberührt geblieben, Luk. 22, 31., Einer aber ein Teufel, Joh. 6, 70. vgl. 17, 12. So viel nun daraus Aergerniß in der Kirche entsteht, so lehrt doch der Herr schon in jenen Parabeln, Matth. 13. vom Unkraut im Acker und vom Fischernetze, daß diese Mischung von ihm ebensosehr vorausgesehen als geduldet ist; ja er spricht seinen Willen dahin aus, daß die Seinen nicht meinen sollen, sie müssen sichten; denn nicht nur haben ja die Menschen keine untrügliche Unterscheidungsgabe, sondern was jetzt noch der Welt angehört, kann ja über kurz oder lang durch die Wirksamkeit des Wortes und der Gnadenmittel in die Gemeinschaft Christi geführt werden. Darum soll man dieser Mischung also nicht äußerlich begegnen, sondern es soll die Kirche immer mehr durch die innerlich wirkende Kraft des Geistes zunehmen und die Welt entsprechend abnehmen; eine Scheidung aber steht allerdings bevor; nur ist sie nicht Werk der Menschen, sondern des göttlichen Gerichtes. Eine relative Erkennbarkeit der ächten Glieder des Reiches ist damit natürlich nicht geläugnet; und daß die Aechtheit des Gottesreiches selbst damit nicht aufhöre, dafür bürgt uns das Wort und die Gnadenmittel, bürgt die Verheißung des Herrn, selbst zugegen zu seyn. Es ist aber mit dem Obigen ein höchst wichtiger Charakterzug der christlichen Kirche gegeben.

b) Der Stufenunterschied der nicht unächten Glieder der Kirche unter sich selbst äußert sich vornehmlich darin, daß die Einen mehr selbstthätig und leitend, die Anderen mehr empfänglich und geleitet sind. So finden wir es schon in der allerersten Zeit im Jüngerkreis, wo der Herr den Petrus, als zur Leitung der anderen tauglich, erkennt, Joh. 1, 43. Matth. 16, 18. Luk. 22, 32. Joh. 21, 15. Andererseits stehen die Apostel in ihrer Gesammtheit den anderen Glaubigen als die leitenden Organe gegenüber, Apostelg. 1, 8. Joh. 15, 27. 17, 20. Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. Joh. 20, 21—23. Sie sollten seine Zeugen für dieselbe seyn, dabei zeigt sich aber auch an Matth. 10, 40—42., wie ihm selbst noch andere Unterschiede erwuchsen; er unterscheidet hier außer den Aposteln Propheten, Gerechte, Jünger. Letzteres ist wohl die allgemeinste Bezeichnung und die unterste Stufe, Jünger ist jeder, der mit ihm in die Gemeinschaft des Unterrichtes getreten, und ihm mit der Bereitwilligkeit, von ihm zu lernen, entgegenkommt, vgl. Matth. 11, 29. 30. Aus den Jüngern werden dann Gerechte, die wirklich zur *δικαιοσυνη θεου* gelangt sind, der Gerechte aber konnte dann auch Prophet seyn, mit der Gabe des heiligen Geistes, namentlich der spezifischen *προφητεια* ausgerüstet. Und mit dieser Gabe konnte sich dann endlich die *ἀποςολη* verbinden. Die Apostel waren Jünger, Gerechte, Propheten und Apostel in Einer Person, dieß Alles ist nur typisch für irgend ein Verhältniß von Zeugen und Leitern zu den Uebrigen, das immer stattfinden, woran es der Kirche nie fehlen sollte. Mit dem Unterschiede der mehr Selbstthätigen und mehr Geleiteten hängt zusammen der der Erwachsenen und Kleinen, Matth. 18, 5. 6. und der Fehlenden, deren die eben gerade der Zurechtweisung, der Nachhülfe bedürfen u. s. f. Bei der geschlechterweisen Fortpflanzung des Christenthums ist aber der Erwachsene immer der natürliche Leiter des nachfolgenden Geschlechts. Was aber die Zurechtlegung der Störungen betrifft, so hat er diese, damit sie nicht zufällig bleibe, ausdrücklich nach dem Wesen der christlichen Gemeinschaft geordnet, Matth. 18. Wenn ein Bruder den andern beleidigt hätte, so sollte dieser es ihm vertraulich vorhalten, Matth. 18, 15. 16. Luk. 17, 3. 4., ihm verzeihen, so oft er es bereut, Matth. 18, 21. 22. aber allerdings nur, wenn er bereut, weil er ohne das den Bruder nicht gewonnen hätte. Wenn der Beleidigte auch für sich innerlich das Band der Liebe nicht verletzen und zur Vergebung bereit seyn soll, so kann diese äußerlich doch nur da eintreten, wo das verletzte Band der Brüderlichkeit auch von der anderen Seite durch die Reue innerlich hergestellt ist, nicht aber wo die äußere Herstellung bloßer Schein wäre. Hört nun aber der Andere auf den Vorhalt nicht, so sollen einer oder zwei Brüder dazu genommen werden, vgl. Deuter. 19, 15. und dann die Sache vor die örtliche Gemeinde kommen, Matth. 18, 17. Durch diese Stufen hindurch soll

durchaus nach dem Grundsatze der rettenden Liebe mit ihm verfahren werden. Aber dieß hat seine Grenze, die Gemeinde ist nicht dazu da, die Sünde in sich zu hegen; hört also der Beleidiger auch auf die Gemeinde nicht, so gehört er nicht mehr zu ihr, das brüderliche Band besteht nicht mehr für ihn, Matth. 18, 17.

Aus dem allgemeinen Auftrage der Leitung der Gemeinde und Verkündigung des Wortes fließt der besondere des Betens im Namen der Gemeinde und der individuellen Ankündigung der Sündenvergebung. Jenes ist ihnen zunächst Matth. 18, 19. übergeben; es ist ein Bittgebet im Vertrauen auf Jesus, und daher in seinem Sinne und für seine Sache; ein Gebet, das also nur aus der Liebe und dem Glauben an ihn hervorgeht, Joh. 16, 24—27. 14, 13. Diesem Auftrage gemäß haben sich auch die Apostel, Apostelg. 6, 4. erklärt. Zum anderen ist ihnen die Vollmacht Joh. 20, 23. und Matth. 16, 19. 18, 18. gegeben, (s. über den Sinn der Worte den Paragraphen vom heiligen Geist). Mit den besonderen Aufträgen an die Apostel sind aber Andere nicht ausgeschlossen, wie z. B. in Betreff des Gebetes, sowohl besonders begabte und berufene Einzelne, wie eben in jenem Stufengang des Versöhnungswerkes erhellt, (Apostelgehilfen) als auch die ganze Gemeinde. Aber Alles, was sie und andere Einzelne thun, soll nicht im Geiste weltlicher Herrschaft geschehen, sondern im Sinne der Herrschaft Christi und im Geiste der aufopfernden, rettenden, beseligenden und dadurch in der Ueberlegenheit dienenden Liebe; darum sein ernstes Gebot gegen Herrschenwollen im Reiche Gottes, Luk. 22, 24 ff. Matth. 23, 8—11. 18, 1—4. Nicht Meister, nicht Lehrer, nicht Vater sollte Jemand heißen wollen.

c) Der Entwicklungsgang der Kirche auf Erden.

§. 42.

Die Kirche in diesem *αἰων* ist einem Entwicklungsgang unterworfen, welcher nach der Prophetie Jesu der ist, daß sie sich allmälig ausbreitet und ausbildet, und daß a) die Zerstörung des jüdischen Staates und Gottesdienstes, mithin die Ablösung des göttlichen Reiches auf Erden von einer bestimmten ausschließlichen Nationalität, ferner b) die allgemeine Verbreitung des Evangeliums auf Erden, und endlich c) die *συντελεια του αἰωνος* die Hauptmomente dieses Entwicklungsganges bilden, welche auf der *παρουσια Χριςου* und auf einer über die Welt ergehenden *κρισις* beruhen.

1. Wie auf alttestamentlichem Boden über das göttliche Reich in Absicht auf seine allmälige und endliche Gestaltung eine göttliche Prophetie

gegeben war, so gab auch Jesus Weissagungen über den Entwicklungsgang des göttlichen Reiches in der Zukunft, und zwar bald nur in einzelnen Zügen, wie er aus verschiedenen Veranlassungen auf die künftige allgemeine Verbreitung des Evangeliums und die Aufnahme aller Völker hinwies, Matth. 8, 11. 12. 26, 13. Joh. 17, 23. 10, 16. 12, 31 f., bald mehr in zusammenhängender Rede, sowohl in Lehrvorträgen als in Parabeln. Unter den eigentlichen Lehrvorträgen gehört besonders hieher Luk. 17, 20 ff., sodann aus der letzten Zeit vor seinem Tode jene umfassende, eschatologische Rede Matth. 24 f. Mark. 13, 1 ff. Luk. 21, 5 ff. Es ist möglich, daß Matthäus auch hier wie sonst wohl Reden Jesu, welche in verschiedenen Zeitpunkten über diese Materie gesprochen wurden, in einen passenden Zusammenhang gebracht hat; aber Lukas namentlich hat auch Manches, was ihm fehlt. Die hieher gehörigen Parabeln sind auch zunächst aus der letzten Zeit, so die von den Pächtern des Weinbergs, Matth. 21, 33 ff., vom Festmahl, Matth. 22, 2—14., von den Pfunden, Matth. 25, 14—30. vgl. Luk. 19, 12—27., vom Bräutigam, Matth. 25, 1—12.

2. Als Hauptmomente sind hervorgehoben die erste und letzte Epoche, welche innerlich mit einander verwandt sind, und die zwischen beiden liegende Periode.

a) Die erste Epoche ist die Zerstörung des jüdischen Staates und Gottesdienstes, eben damit war die nationale Basis überwunden, an welche die alttestamentliche Oekonomie gebunden war (§. 14.) um deretwillen auch das Reich Gottes nur in dieser Nation auftreten konnte, Joh. 4, 22. Matth. 10, 5 f., Luk. 9, 1 ff. 10, 1 ff. und der Herr selbst seine persönliche Wirksamkeit auf Israel beschränkt, Matth. 15, 24.; in Israel erwächst zuerst die Gemeinde, aber mit der Bestimmung für alle Nationen; wäre nun Israel im Großen eingegangen auf den Rathschluß Gottes, so hätte sich auf einfache stetige Weise von ihm aus die Gemeinde erweitert über alle Nationen hin; das Senfkorn wäre allmälig erwachsen zu dem Baume, dessen Zweige alle Völker unter sich gesammelt hätten. Aber das Widerstreben der Juden brachte einen anderen Entwicklungsgang mit sich, ein gewaltsames Ausscheiden des widerstrebenden Theiles dieser Nation, ein Gericht über sie, einen Bruch des Gottesreiches mit der Nation als Nation. Das hat nun der Herr auf das Bestimmteste vorher erklärt; so in der gewaltigen Parabel, Matth. 21, 33—44., von den Pächtern des Weinbergs, ebendas. Vs. 41. 43., in der vom Hochzeitmahle, 22, 1—14. in V. 7. vgl. Luk. 14, 16—27. Näher geht der Herr aber auf die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems ein Matth. 24 f. in der Leidenswoche auf dem Oelberge. Die Rede beginnt in allen drei Berichten gleich, mit der Erklärung über die bevorstehende völlige Zerstörung des Tempels. Hierauf erfolgt die Frage, wann das geschehe, und nach Matthäus zu=

gleich nach der Zeit der συντελεια ꝛc. Was Jesus antwortet, bezieht sich großentheils auf die Zerstörung Jerusalems, Matth. 24, 5—28., ebenso Mark. 13, 5—23. Luk. 21, 8—24.; bei Johannes findet sich diese Weissagung nicht, wenn wir nicht 2, 19. eine Andeutung finden wollen, wohl aber auf das Bestimmteste die vom Aufhören des Gottesdienstes auf dem Berge Zion, 4, 21. Was er geweissagt, ist geschehen, und Niemand konnte es von blos menschlichem Standpunkte aus voraussehen. Es ist aber für die Entwicklung der Kirche wahrhaft epochemachend gewesen; erst von da an war augenscheinlich das göttliche Gericht über die alttestamentliche Oekonomie zweifellos, und eben damit die Selbstständigkeit der christlichen Kirche ebenso erwiesen als gesichert. Mit der Stiftung der Kirche sollte diese Zerstörung der nationalen Hülle nicht zusammenfallen; die Gemeinde mußte zuerst vorhanden seyn, um alle noch gesunden Säfte im Organismus der alttestamentlichen Theokratie an sich zu ziehen; erst als dieser ein Leichnam ist, sammeln sich die Adler, Matth. 24, 28.; seine Zerstörung befreit nun die Gemeinde von aller Verfolgung und Beengung von Seiten der Juden, hilft sie von den judaistischen Elementen reinigen, und beweist zugleich als ein Ausfluß der göttlichen Kraft und Würde des Christenthums diese für alle Zeiten und Völker. So ist die Epoche beides, Gericht und Befreiung, und eben das hat sie mit der letzten gemein; schon darum geht auch die Färbung ihrer Darstellung zum Theil mit der der letzten zusammen. Wie über die alte Theokratie eine κρισις ergangen war, so steht eine solche der christlichen Gemeinde in der συντ. ꝛc. bevor.

b) Dazwischen aber liegt die Periode der Ausbreitung des Christenthums unter allen Völkern, wozu die Ermahnung zum treuen Haushalten mit den ihm anvertrauten Pfunden, und zum steten Harren auf ihn gehört, Luk. 17, 22. Nicht nur hatte er diese Verbreitung seinen Aposteln befohlen, Matth. 28, 20. und die allgemeine Natur des Gottesreiches genügend dargethan, sondern er stellt sie auch Matth. 24, 14. Marc. 13, 10. im Zusammenhang mit der eschatologischen Prophetie überhaupt als Weissagung auf. Auch bei Johannes finden sich Reden darüber; nicht nur gegenüber der Samariterin, 4, 23., sondern auch 10, 16. in dem Ausspruche von den weiteren Schafen, die er noch habe, und von der Einen Heerde unter Einem Hirten, sowie der Allgemeinheit der Verheißung, 12, 32 (vgl. 12, 20.). In den Parabeln deutet der Herr mannigfach auf die Berufung der Heiden hin, so Matth. 22, 9 ff. Luk. 14, 23., wo die Leute von der Straße zum Gastmahle geladen werden, nachdem es die äußerlich Nächsten verworfen und verwirkt, so im Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg und ihrer Vermehrung von Stunde zu Stunde, Matth. 20, 1 ff. Erst wenn die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden zu Ende geht, ist für Israel wieder

Etwas zu hoffen, was Paulus weiter entwickelt, Röm. 11. Während dieser Periode nun gilt es, die vom Herrn ausgetheilten Pfunde zu verwalten, er hat sie ausgetheilt beim Scheiden aus der leiblichen Gegenwart, da er aus der Sichtbarkeit ging, um sein himmlisches Reich einzunehmen Matth. 25, 14 ff. Luk. 19, 12—27.; es sind theils Kräfte, theils Berufskreise, und besonders gehört hieher, daß seinen Dienern die Aufsicht und Fürsorge für andere Jünger anvertraut ist, Luk. 12, 35—48. Er ist der Bräutigam, auf welchen die Seinigen wachend warten sollen, bereit zum Freudenfeste und zu seinem Dienste, aber der Fortschritt des göttlichen Reiches auf Erden ist zunächst in der Hand der Menschen, wie er denn die erste Ausbreitung seines Reichs ja selbst in die Hände der Apostel legte, wie er auch in dem Gleichnisse Marc. 4, 26—29. am Anfang und Ende als säend und erntend eingreift, dagegen das Mittlere, die Entwicklung selbst, V. 28., ohne ihn geschieht; die Saat, die Gemeinde ist sich selbst überlassen (αὐτοματη). Darum geht dieser Entwicklungsgang durch mannigfache Phasen hindurch, wie es der Eifer oder die Trägheit der Jünger Christi zu jeder Zeit mit sich bringt, und wie es die ganze Geschichte der Menschheit bedingt. Daher kann diese Periode sich weit mehr verlängern, als es im Anfange schien, wo man nur dem Ziele der ersten Epoche gegenüberstand. Allein der Herr hat auch keine Zeit bestimmt. Gleichwohl steht als ganz gewiß bevor die letzte Epoche, die

c) *συντελεια του αἰωνος*, das gänzliche Aufhören der jetzigen Weltperiode. Diese Epoche ist als die endliche Ausscheidung der Welt aus dem Reiche Gottes schon in den Parabeln Matth. 13. angedeutet. Hier tritt nun wieder eine eigenthümliche Wirksamkeit des Herrn selbst ein, Marc. 4, 29. Auch ist von dieser Epoche die Rede als vom Tage des Gerichtes, Matth. 7, 22. 24, 37 ff., von dem letzten Tage, Joh. 6, 39 f. 44. 54. und der entscheidenden Stunde, Joh. 5, 28. Von diesem Weltende redet denn nun der Herr auch jedenfalls in der großen eschatologischen Rede Matth. 24 f., ob zwar das *τελος* V. 6. schon darauf gehe, ist zweifelhaft; dagegen gehört jedenfalls der Abschnitt von V. 29—31. vgl. Marc. 13, 24—27. Luk. 21, 25—27. hieher, hier liegt die Antwort auf den zweiten Theil der Frage, von welcher diese Rede ausgeht. Zwar hat man früher auch diesen Abschnitt noch auf die Zerstörung Jerusalems ziehen wollen; allein die Gründe sind schwach. Dagegen ist, daß V. 29. mit *εὐθεως* offenbar etwas Neues kommt und daß man bei jener Annahme die Worte namentlich, welche von der Veränderung der Weltkörper gesagt sind, nur gezwungen erklären kann. Daher haben nun Andere angenommen, daß allerdings der Abschnitt von der *συντελ. τ. αἰων.* handle, aber Jesus sich getäuscht habe, indem er die Ereignisse der ersten und der zweiten Epoche nicht nur in Parallele gesetzt, sondern als fast

gleichzeitig mit einander verbunden habe. Allein dieß widerspricht nicht nur der dogmatischen Ansicht von der Person Jesu, sondern auch der historischen Ueberlieferung von ihm; diese gibt uns ganz bestimmt zu erkennen, daß er vor dem letzten Ende die Ausbreitung des Evangeliums auf der ganzen Erde voraussetzt; hiermit vereinigt sich nicht, daß er alles das innerhalb eines Menschenalters vorgehen lassen wollte; es wäre dieß ganz gegen seine sonstige nüchterne Ansicht von der Geschichte. Ja auch das, daß er gleich nachher sich gegen alle Zeitbestimmung über diese *συντελεια του αἰωνος* ausspricht, Matth. 24, 36. Marc. 13, 32. würde schon nicht leicht mit jener Annahme stimmen. Man kann dagegen auch nicht sagen, mit *εὐθεως* sey doch immer noch nicht Tag und Stunde bestimmt, wie der Herr ja auch ausdrücklich sagt, Matth. 25, 1—13., daß er später komme, als man erwarte, daß daher der Knecht sagen werde: mein Herr verzieht (*χρονιζει*) Matth. 24, 48. Luk. 12, 45., daß er *μετα πολυν χρονον*, nach langer Zeit, Matth. 25, 19., erst kommen werde. Wenn er sich hier so bestimmt über das spät zu erwartende Ende ausspricht, und in mehreren Parabeln überdieß die Berufung der Menschen in sein Reich sowohl, als dessen ganze Ausbreitung und Ausbildung als etwas sehr allmählig Geschehendes, als eine langsame Entwicklung darstellt, so kann er hier unmöglich das Weltende gleich nach der Zerstörung Jerusalems eintreten lassen wollen. Hienach scheint zunächst zweierlei Wahl zu bleiben. Entweder nimmt man an, daß das *εὐθεως* nicht genau berichtet sey, aber dieß ist immer nur die letzte Wahl, welche der Exeget hat. Oder man hört auf, den Abschnitt V. 29 ff. unmittelbar von vornherein auf die letzte Epoche zu beziehen. Nachdem der Herr in allmähliger Entwicklung des Ganges der Dinge, und seine Jünger vor Täuschungen warnend, zuerst den Fall des jüdischen Volkes dargethan, so folge nun der Sturz des Heidenthums und die allmählige Ausbreitung des Gottesreiches, V. 31., mit der Verheißung, daß bis dahin die Nation nicht aufhören werde, zu existiren, V. 34 (Dorner). Dabei ist allerdings kein Zweifel, daß *γενεα* auf die Nation bezogen werden kann, und keineswegs das lebende Geschlecht bedeuten muß (gegen die sehr strikte Behauptung von Strauß). Aber einestheils bleibt eben diese letzte Bedeutung von *γενεα* doch immer noch möglich und beziehungsweise wahrscheinlich; wobei aber in die Zeit jener Generation nur der Anfang von dem Allem (die verkündigenden Ereignisse, wie die Zeichen am Feigenbaum, welche die Nähe des Sommers, aber noch nicht den wirklichen vollen Eintritt desselben bezeichnen, V. 32.) gesetzt seyn müßte. Anderentheils ist die Auslegung des V. 29. vom Sturze des Heidenthums namentlich des Sterndienstes doch zu gesucht. Andere weichen der Schwierigkeit so aus, daß sie in V. 29—31. die Gerichte über die damalige Welt, namentlich das römische Weltreich, er-

kennen wollen (man hat in dem σημειον V. 30. das konstantinische Kreuz gefunden), und V. 30. und 31. wäre dann die erste mächtige Ausbreitung des Evangeliums und Sammlung der Gemeinde auf Erden, in welcher der Herr selbst zu kommen schiene. Erweitern wir dieß zum Bilde der gewaltigen Veränderungen, welche durch das Christenthum in allen Verhältnissen hervorgebracht werden, so hätten wir immer eine mögliche Erklärung, und namentlich bekäme so durch das Zurückrücken der συντ. τ. αἰων der 36. V. eine gute Stellung. Aber das bleibt immer auch so, daß V. 29. sowohl als V. 30. und 31., welche doch am meisten zur Bezeichnung des Endgerichtes zu passen scheinen, nicht ihr völliges Recht finden.

Will man nun das εὐθεως, V. 29., nicht = plötzlich nehmen, was offenbar nicht möglich ist, sondern in seiner eigentlichen Bedeutung, und erklären sich Vs. 29—31 doch immer am natürlichsten von der letzten Zukunft, so läßt sich diese Aneinanderreihung aus dem Wesen der Prophetie erklären, welche ein Fernes als nahe liegend schildern und trotz eines vorbereitenden Zwischenraums die ideal verwandten Dinge auch in der Zeit zusammenschauen kann, was man die perspektivische Darstellung genannt hat. Die Schwierigkeit ist nicht zu läugnen, sie darf aber auch hier als auf prophetischem Gebiete nicht befremden. Jedenfalls bleibt es dabei, daß der Herr aufs entschiedenste ausgesprochen, die Zeit dieser συντελεια lasse sich nicht bestimmen, woran auch die Apostel festgehalten haben.

3. Der ganze Verlauf aber dieses Entwicklungsganges in seinen Hauptmomenten ist bedingt durch das Kommen des Herrn und das über die Welt ergehende Gericht. Von der παρουσια Christi ist Matth. Kap. 24 (V. 27. u. 39.) und Luk. Kap. 17 (V. 24. 30.) die Rede; sie wird seyn wie ein Blitz, der den Horizont erleuchtet. Es trifft dieses Kommen aber ebenso schon die erste, wie hernach die letzte Epoche der Geschichte des Reiches Gottes.

Bei Johannes spricht der Herr viel von einem innerlichen geistigen Kommen, 14, 18. 23. 16, 17. 19.; dem Kommen durch die Mittheilung des Geistes, welches zugleich ein Kommen des Vaters zu den Gläubigen ist. 16, 22. schließt dasselbe aber auch die Erscheinung des Auferstandenen in sich. Mehr äußerlich scheint 21, 22. 23. (ähnlich Matth. 16, 28.), was nicht vom Sterben des Johannes gedeutet werden darf; wie denn auch Johannes im ersten Brief von einem äußerlichen Kommen redet. Bei den Synoptikern haben wir sehr verschiedene Aussprüche Jesu über sein Kommen. Bald stellt er es als sehr nahe dar, Matth. 10, 23. 16, 28. Luk. 9, 27. Matth. 26, 64. ἀπαρτι, von nun an werden sie ihn sehen, werde er also kommen, oder: ehe das lebende Geschlecht vergehe. Dann kommt es ohne Zeitbestimmung vor Matth. 24, 38. 39. Luk. 19, 12—15.

Oder es ist ein unerwartetes Kommen, Matth. 24, 43—46., auch wohl später als man erwartet, Matth. 25, 1—13. vgl. 24, 48, Luk. 12, 45; er zögert, und in Matth. 25, 19. ist es ausdrücklich und absolut als ein spätes Kommen bezeichnet. Als unbestimmbar aber wird die Zeit Matth. 24, 36. Marc. 13, 32. Apostg. 1, 7. bezeichnet. So haben wir dieses Kommen bald als nahe, bald ferne, bald bestimmbar, bald unbestimmbar. Aus dem allem geht hervor, daß es sich bei demselben nicht um ein einzelnes Faktum handelt, sondern um etwas Umfassendes und Fortdauerndes. Bei den Synoptikern, bei welchen mehr von bestimmten Momenten die Rede scheint, findet sich daher doch auch das Wort, daß er alle Tage bei den Seinigen seyn werde. Bei Johannes, bei welchem die Reden vom geistigen Kommen vorherrschen, wird doch auch die Auferstehung hereingezogen. Von seiner beständigen Gegenwart müssen also wohl besondere Momente außerordentlicher Manifestation unterschieden werden, in welchen eben die erstere nach außen wirkt; sie bilden dann eine Parusie Christi, und von ihnen ist der Entwicklungsgang der Kirche oder des Reiches Gottes auf Erden abhängig. So werden wir sie vornämlich auf jene erste und letzte Epoche beziehen dürfen, aber so, daß das Kommen selbst einem Fortschritte unterworfen, in der ersten Epoche nur ein anhebendes, in der letzten ein vollendetes ist. Wenn aber so der Entwicklungsgang der Kirche auf das Eingreifen des Herrn selbst in seinen wesentlichen Momenten sich gründet, so ist doch damit natürlich die Mitthätigkeit der Gläubigen und der vollendeten Geister nicht ausgeschlossen.

Mit der Parusie ist ein fortwährendes Gericht verbunden, der Herr spricht von dem Gerichte als von einem gegenwärtigen, Joh. 5, 24. 3, 18. 19. 12, 31. 16, 11., als von einem künftigen aber 5, 29., ebenso bei den Synoptikern, Matth. 16, 27. 10, 32 und Parall. Das Wesen des Gerichtes ist eine Ausscheidung dessen, was dem Evangelium sich assimilirt und dessen, was demselben widerstrebt, daher ist eben die erste Epoche der Zerstörung Jerusalems ein Gericht und der ganze weitere Entwicklungsgang schreitet als ein Gericht voran, das Evangelium ist fortwährend der Prüfstein, an welchem die Menschen geschieden werden; aber es bleibt ein Rest von Unempfänglichen, das Endgericht ist dann am Ende der Tage in der *συντελεια του αἰωνος*.

3. Das Reich Gottes in jener Welt.

§. 43.

Durch die *συντελεια του αἰωνος* als die Epoche der vollendeten Parusie und Krisis geht das Reich Gottes hindurch in den *αἰων*

μελλων, in welchem die Einzelnen und das Ganze werden eine vollständige παλιγγενεσια erfahren haben, und das Reich Gottes, frei von unächten Mitgliedern und allen Aergernissen, den Zustand des wahren Lebens darstellt als die vollendete Beziehung auf Christus, ohne daß in Bezug auf die ausgeschiedenen Bösen eine Hoffnung ihrer Vereinigung mit dem Gottesreiche ausgesprochen oder angedeutet wäre.

Vom allgemeinen Gerichte wird das Gericht in der Gemeinde Christi unterschieden und dargestellt in den Parabeln von den zehn Jungfrauen und von den Pfunden. Es handelt sich bei diesem letzteren Gerichte um das treue Hausgehaltenhaben im Reiche Christi. Mit dieser Vollendung des Gerichtes ist nun auch die Palingenesie verwirklicht, was mit dem Eintritte des αἰων μελλων zusammenfällt, diese bezieht sich auf die ganze Welt, Matth. 19, 28., es ist ganz im Allgemeinen Weltwiedergeburt (entsprechend der Welterneuerung in der jüdischen Theologie), also wohl Erneuerung der Natur im Sinne von Röm. 8. Für die Glaubigen insbesondere aber ist es die ἀναςασις ζωης, Luk. 14, 14., das Aufleuchten der Gerechten, Matth. 13, 43., darin ist nicht nur eine Verklärung des Geistes, sondern auch des Leibes, Matth. 22, 23—33. begriffen. Daß diese sich auf die göttliche belebende Allmacht gründet, zeigt der Herr, und daß sie eine verklärende sey, in welcher namentlich alle geschlechtliche Verbindung aufhört, ist hier ausdrücklich ausgesprochen; ihr Daseyn ist ein engelgleiches, sie sind υἱοι θεου — Gedanken, welche Paulus 1 Kor. 15. und 2 Kor. 5. weiter entwickelt hat, wie ja auch schon bei Daniel eine verklärende Auferstehung angedeutet ist. Hier ist die ζωη αἰωνιος im vollen Sinne des Wortes. — Man hat behauptet, daß Jesus bei Johannes nur ein fortgehendes Gericht lehre, nicht aber ein abschließendes Endgericht. Allein Joh. 5, 29. spricht deutlich von dem letzteren, vgl. 1 Joh. 4, 17., die allgemeine Charakteristik des Gerichtes als der Scheidung der Guten und Bösen ist den Reden Jesu überhaupt gemeinschaftlich. Jenseits des letzten Gerichtes aber bieten uns dieselben keine Spur, welche wir verfolgen könnten, so daß wir nicht weiter, als oben ausgesprochen ist, gehen können. Merkwürdig ist, was der Herr Matth. 12, 32. von der Sünde wider den heiligen Geist sagt; diese Stelle macht uns darauf aufmerksam, daß es auch eine Vergebung geben könne, welche erst im αἰων μελλων eintrete, aber wir können daraus nur etwa die Andeutung nehmen, daß zwischen Tod und Gericht eine Vergebung eintreten könne; daß es aber auch nach dem Gericht geschehen könne — dieß wäre ein ganz unberechtigter Schluß.

Zweiter Theil.

Das apostolische Zeitalter.

Einleitung.

Die Quellen.

§. 44.

Die historisch-genetische Darstellung des christlichen Lebens und der christlichen Lehre, wie sie sich in der apostolischen Kirche gestaltet haben, hat als unmittelbare Quellen anzusehen alle Lehrschriften des Neuen Testaments, welche entweder von einem Apostel oder doch innerhalb des apostolischen Zeitalters und in einem mit den Aposteln harmonirenden Geiste verfaßt sind, und unter den historischen Schriften des Neuen Testamentes die Apostelgeschichte, während alle außertestamentliche Schriften nur als mittelbare Quellen in Betracht kommen können.

1. Je mehr es sich darum handelt, das apostolische Christenthum als ein organisch-lebendiges in seiner geschichtlichen Entwicklung und ursprünglichen Gestalt kennen zu lernen, um so wichtiger müssen die von den Aposteln (Paulus, Johannes, Petrus, Jakobus) selbst herrührenden Denkmale des apostolischen Geistes seyn, da sie eben die leitenden Organe dieser Entwicklung waren. Aber auch abgesehen von ihrem Ursprunge bewährt sich der Inhalt der apostolischen Schriften als der reichste und tiefste im neutestamentlichen Kanon. Gleichwohl sind auch solche Lehrschriften, welche nicht unmittelbar von Aposteln herrühren, unter den obigen Voraussetzungen noch als Hauptquellen zu betrachten. Denn es muß sich auch in ihnen noch das apostolische Christenthum geschichtlich erkennen lassen. Wir zählen hieher demnach auch die Antilegomenen der

alten Kirche, wie der neueren Kritik. So ist z. B. der Hebräerbrief, wenn auch nicht von Paulus doch gewiß in der apostolischen Kirche und im Geiste derselben verfaßt, er gibt sogar einen eigenthümlichen Blick in die Entwicklung derselben, indem er in der Lehre einen deutlichen Uebergang von Paulus zu Johannes bildet. So ist der Brief Jakobi ebenfalls ein sehr charakteristisches Denkmal aus der Mitte dieses Zeitalters, und in diesem geschichtlichen Werth trotz aller Zweifel über die Person seines Urhebers anerkannt. Auch die Apokalypse muß, wenn man sie nicht als ein Werk des Apostels Johannes anerkennen wollte, doch jedenfalls als eine sehr alte und geschichtlich merkwürdige Schrift aus der apostolischen Kirche angesehen werden. Von geringerem Belange sind der Brief Judä und der zweite und dritte Brief Johannis, ohne daß sie deßwegen aufhörten zur Ergänzung des Gesammtbildes der Zeit zu dienen. Selbst der von der Kritik am ungünstigsten angesehene zweite Brief Petri zeichnet sich doch durch einen Lehrinhalt von wesentlich apostolischem Charakter aus, und wenn er auf der Grenze der apostolischen Literatur schon im Uebergange zu den ältesten außerkanonischen Schriften zu stehen scheint, so sichert ihm eben dieß wieder seinen besonderen Platz. Steht es so mit den Antilegomenen der alten Kirche, so dürfen noch viel weniger die der neueren Kritik ausgeschlossen werden. Es wird sich hier insbesondere bei den Paulinischen Briefen nur darum handeln, daß man von dem anerkannten Kern und Stamm derselben ausgeht, und durch Vergleichung mit diesen unangefochtenen Briefen den Boden für die Benützung der übrigen zu gewinnen sucht. Wobei bemerkt werden kann, daß insbesondere die Pastoralbriefe, bei welchen sich geschichtliche bis jetzt noch nicht gelöste Schwierigkeiten finden, solche wenigstens in der Darstellung der Lehre nicht machen. Was dann die ersten Briefe Petri und Johannis betrifft, so darf nicht nur zunächst ihre Aechtheit um der Schwierigkeit willen, die es gehabt haben müßte in so früher Zeit eben diesen Männern andere Ansichten zu unterschieben, voraus angenommen werden; sondern die Gewähr ihrer Benützung liegt insbesondere in der innern Wahrheit des geschichtlichen Gesammtbildes, welches sich durch dieselbe ergibt. So werden wir sämmtliche Lehrschriften des neuen Testamentes als unmittelbare Quellen, wenn auch mit Abstufung ihrer geschichtlichen Bedeutsamkeit, festzuhalten haben.

2. Was nun die geschichtlichen Schriften des Neuen Testaments betrifft, so könnten die Evangelien als unmittelbare Quellen für die Geschichte des apostolischen Zeitalters blos dann gelten, wenn wir Ursache hätten, sie als bloße Machwerke eines subjektiven Geistes, und nicht vielmehr als geschichtlich-objektive Darstellungen des Lebens und der Lehre Jesu anzusehen. Dieß ist aber um so weniger der Fall, als diese Schriften eine Menge geschichtlicher Züge und namentlich Lehrreden von Jesu

berichten, welche in Gehalt und Bedeutung weit über dem an der Tendenz ihrer Schriften im Ganzen wohl erkennbaren Standpunkte und Geiste ihrer Verfasser hinaus liegen, wie dieß bei den Synoptikern, insbesondere bei Matthäus unwidersprechlich ist. Sofern nun aber eben neben dem objektiven Inhalte ihrer Darstellung sich doch auch von demselben unterscheidbar die subjektive Eigenthümlichkeit der Verfasser in der ganzen Oekonomie ihrer Schriften, in der Auswahl und Darstellungsweise der erzählten Ereignisse und Lehrreden Jesu, in dem Zusammenhange, und in den mehr oder weniger absichtlichen oder auch blos gelegentlichen Bemerkungen und eingestreuten eigenen Ansichten geltend macht, so sind sie dadurch immer wenigstens sehr wichtige sekundäre Quellen für die Geschichte des apostolischen Zeitalters. Insbesondere ist das johanneische Evangelium, dessen Darstellung am meisten eine ausgesprochene Absicht zeigt, in dieser Rücksicht ergiebig, aber auch Matthäus und Lukas, jener mit der judenchristlichen, dieser mit der paulinischen Tendenz, und selbst der didaktisch unergiebigste Marcus werden wenigstens lehrreichen Stoff der Vergleichung darbieten. Dagegen haben wir nun in der Apostelgeschichte eine historische Schrift des Neuen Testamentes, welche eben dieses Zeitalter selbst, wenn auch nicht vollständig zu beschreiben den Zweck hat, welche deßwegen eine sehr reiche unmittelbare Quelle sein muß, wofern nicht die dringendsten Gründe sie aus dem apostolischen Bereiche ausschließen. Sie beginnt mit der Himmelfahrt Jesu und schließt mit dem zweiten Jahre der römischen Gefangenschaft des Paulus. Man pflegt sie in zwei Theile zu theilen, deren erster von Kap. 1—12., die Verbreitung des Christenthums unter den Juden, der zweite von Kap. 13. an dieselbe unter den Heiden vornämlich erzählen würde, wobei dort Petrus, hier Paulus als die Hauptperson erscheint. Mehr empfiehlt sich eine an die weiter unten näher zu besprechenden Entwicklungsstufen der christlichen Gemeinschaft sich anschließende dreigliedrige Eintheilung: 1) Kap. 1—7. 2) 8—12. 3) 13—fin. In jedem Falle erscheint der letztere Abschnitt als die Spitze der Darstellung, mithin auch als derjenige, aus welchem sich der Zweck derselben entnehmen lassen muß, für welchen der, wenn auch alte, doch keinenfalls ursprüngliche Titel *πραξεις των ἀποςολων* keinen sicheren Haltpunkt gibt. Ebenso wenig ergibt sich daraus etwas Bestimmteres, daß das Buch als der zweite Theil des Evangeliums Lukas erscheint und so unter den in der Einleitung des letzteren ausgesprochenen Zweck mitbefaßt werden kann. Viel richtiger hat man schon von Michaelis an diesen bei der Apostelgeschichte darin gefunden, daß die Bestimmung des Christenthums für die Heiden nachgewiesen und eine Schutzschrift des Apostels Paulus gegeben werden sollte, wogegen die Meinungen, daß nur die Missionsthätigkeit der ältesten Kirche, oder überhaupt eine älteste christliche Kirchengeschichte erzählt werden solle, als Rückschritt zu betrachten

sind. Hieraus erklärt sich die specifische Auswahl und Darstellung des Stoffes keineswegs. Nur der paulinische universalistische Standpunkt des Verfassers bietet für diese Erklärung einen genügenden Anhalt. Die ganze Darstellung geht darauf aus, die göttliche Berechtigung für das Thun des Heidenapostels nachzuweisen, und dieser Paulinische Geist ist so entschieden, daß eben in der Uebereinstimmung dieses Geistes mit den Paulinischen Briefen die beste Abwehr der Einwendung liegt, als habe die Apostelgeschichte nicht das richtige geschichtliche Bild Pauli gegeben. Sehr alte Zeugnisse schreiben das Buch mit dem Evangelium dem Lukas zu, was mit der Tendenz der Schrift wohl übereinkommt, da Lukas nach Koloss. 4, 14. Philem. V. 24. Genosse des Apostels Paulus war, und überdieß (ebendaher) als Heidenchrist bezeichnet wird. In der Apostelgeschichte selbst sind die Partien, auf der zweiten Missionsreise von Troas bis Philippi, nach der dritten auf dem Wege nach Jerusalem, und in Jerusalem selbst, dann auf der Reise von Cäsarea bis Rom nicht nur ausführlicher beschrieben, wie als von einem Augenzeugen herrührend, sondern der Verfasser führt sich hier als mitanwesend in der ersten Person auf. Dieß stimmt ganz gut zu der Person des Lukas (weniger zu der des Timotheus, den man auch als diesen Augenzeugen vermuthet hat) und die Einheit der Anlage, Darstellung und Sprache — daß kleinere Abtheilungen des ersten Theiles dem Style nach mehr judaisiren, erklärt sich dort durch Benützung jüdischer Quellen — lassen dann denselben Mann als Verfasser der ganzen Schrift vermuthen. Zu seiner Person paßt auch sehr gut die zwar nicht klassische, aber doch weniger judaisirende Sprache des Ganzen. Endlich bestätigt sich die Annahme des Lukas als Verfassers durch ihr inneres Zusammenstimmen, indem die Erzählung selbst die Quellen vermuthen läßt, welche Lukas bei Abfassung seiner Schrift zu Gebote stehen konnten. Mit dem Apostel Paulus stand er in langem persönlichem Umgange. Auf den beiden Hauptschauplätzen der Geschichte des Zeitalters, in Jerusalem und Antiochien hatte er sich selbst bewegt. Er war mit Paulus in Jerusalem an jenem letzten Pfingstfeste, an welchem dieser den Jakobus besucht Kap. 21. Zweimal finden wir ihn in Cäsarea, wo der in die Hauptbegebenheiten der älteren Zeit, das Leben in Jerusalem, die Anfänge der Heidenbekehrung tief verflochtene ehemalige Diakon Philippus wohnte. Weiter zeigt ihn Koloss. 4, 14. vgl. Philem. 24. in Gesellschaft des Johannes Marcus, in dessen elterlichem Hause zu Jerusalem sich die Apg. 12, 12 ff. erzählte Begebenheit zutrug. Auch der Silas, mit welchem er nach 16, 10 ff. vgl. 15, 32 ff. zusammen war, scheint nach 15, 22. ein Jerusalemite gewesen zu seyn. Wenn nun auch Alles dieß die Kritik nicht ausschließt, so dürfen wir doch hienach als Lehnsatz aus der Einleitungswissenschaft eine hohe innere Wahrscheinlichkeit für die Autorschaft des Lukas voraus=

setzen, und eben damit für die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Schrift, deren Abfassungszeit immer noch durch Vergleichung der Notiz Apg. 8, 26. über Gaza mit dem Umstande, daß über Jerusalem nirgends etwas Aehnliches angedeutet ist, vor der Zerstörung der letzteren Stadt vermuthet werden darf. Sie ist ohne Zweifel eine unmittelbare Quelle über das geschichtliche Leben ihrer Zeit, und zugleich ein schätzbares Denkmal einer bestimmten in dieser Zeit waltenden Geistesrichtung, was jedoch die Treue des Berichtes über die einzelnen Personen, deren Leben und Reden nicht aufhebt, wie die Vergleichung mit ihren eigenen Schriften zeigen muß.

3. Alle anderen Quellen aber nun außerhalb des neuen Testamentes können nur einen sehr mittelbaren Werth beanspruchen, die meisten lassen blos Schlüsse ziehen oder sie bestätigen die unmittelbaren Daten, welche uns zu Gebote stehen, hellen sie auf und zeigen sie in ihrem Zusammenhange. Am fernsten stehen die heidnischen und jüdischen Nachrichten. Einen fast blos negativen Dienst leisten die apokryphischen Briefe und Apostelgeschichten, indem sie durch ihr Gegenbild das wahre Bild unserer Zeit heller beleuchten. Näher liegen die Schriften der apostolischen Väter, die zum Theil mit den Aposteln gleichzeitig waren, wenn sie auch erst nach deren Abscheiden geschrieben haben. Voran steht unter ihnen der erste Brief des römischen Clemens an die Corinther, wohl auch der des Polykarp an die Philipper; aber auch sie reichen doch an die geschichtliche Gestalt der apostolischen Zeit höchstens nahe heran, und können nur zur Erläuterung und Bestätigung dienen.

Erste Abtheilung.

Das Leben der Apostel.

Die Aufgabe.

§. 45.

Die Aufgabe dieser Abtheilung ist, das durch die Offenbarung des Vaters und Sohnes im Geiste und durch den Geist in den Aposteln und echten Glaubigen gewirkte eigenthümliche christliche Leben, wie es sich in Gesinnung und That ausprägt, durch Aushebung der bezeichnendsten geschichtlichen Züge in seinem ursprünglichen Wesen, seiner geschichtlichen Entwicklung und äußern Bethätigung darzustellen.

1. Das apostolische Leben verdient eine selbständige Darstellung in der biblischen Theologie, und kann nicht blos als Einleitung zu den apostolischen Lehrbegriffen, in kurzen geschichtlichen Notizen über die Personen und Verhältnisse bestehend abgehandelt werden. Denn auch hier ist es die Thatsache der erfüllten Verheißung höherer Geistesmittheilung und des dadurch in Gesinnung und That gewirkten neuen Lebens, von welcher die charakteristische Entwicklung des Christenthums in dieser Periode ausgeht; das letztere bewährt sich auch in dieser Periode vor Allem dahin, daß es seiner Natur nach Lebensoffenbarung ist. Aber auch hier ist dieser geschichtlichen Darstellung das Maß dadurch vorgeschrieben, daß es sich nur um die charakteristischen geschichtlichen Züge und die Deutung derselben, also nicht um eine eigentliche Geschichtschreibung, sondern blos eine solche Auswahl, welche den genügenden Begriff aus der Anschauung des Thatsächlichen gewinnen läßt, handeln kann. Ueberdieß dürfen wir nicht verkennen, daß die Bedeutung des Thatsächlichen hier nicht dieselbe ist, wie im ersten Theile, wo es sich um das für das Christenthum überhaupt grundlegende Factum handelt. In demselben Verhältnisse wird demnach auch in der zweiten Periode der geschichtliche Theil kürzer gefaßt werden können.

2. Das apostolische Leben ist in einer allmähligen Ausbildung begriffen, in welcher die Apostel den Uebrigen vorangehen. Seine Entwicklung besteht vornehmlich in der Lostrennung von der Schranke der jüdischen Nationalität und den damit zusammenhängenden Kämpfen. Diese bilden den Mittelpunkt seiner Geschichte, weil in ihnen der weltgeschichtliche Charakter und Beruf des Christenthums sich Bahn bricht. So wird auch der Mittelpunkt unserer Darstellung die hieher gehörige Wirksamkeit des Apostels Paulus, und was ihr vorbereitend vorhergeht, zum Gegenstande haben müssen. Vorher aber haben wir den ersten Anfängen des apostolischen Lebens überhaupt nachzugehen, und da diese seinen Ursprung in der freien welterneuernden Wirksamkeit des göttlichen Geistes zeigen, so reiht sich daran von selbst die Zusammenfassung der Züge, in welchen sich das Wesen dieser Wirksamkeit beurkundet. Endlich haben wir einen Blick zu werfen auf die äußerliche Bethätigung der apostolischen Gemeinschaft sowohl in ihren nach außen gerichteten Kämpfen, als in ihrer eigenen Ausprägung in bestimmten Formen, welches Beides, sofern es großentheils schon die innere geschichtliche Entwicklung voraussetzt, am geeignetsten den Schluß bildet. So erhalten wir die drei Abschnitte: das apostolische Leben, die Entwicklung der apostolischen Gemeinschaft und ihre Bethätigung nach außen, und haben im ersten den Anfang und das Wesen des Lebens, im zweiten die Stufen der Entwicklung vor Paulus und die Wirksamkeit dieses Apostels, im dritten endlich die Kämpfe der Kirche mit der Welt und ihre eigenen Gesellschaftsformen darzustellen.

I. Das apostolische Leben.

1. Der Anfang des neuen Lebens.

§. 46.

Nach der Erhöhung Jesu sehen wir die durch die Erscheinung des Auferstandenen *vorbereiteten* Jünger am ersten *Pfingstfeste* zum öffentlichen Zeugnisse ihres Glaubens hingedrängt durch ein *Ereigniß wunderbarer* Art, dessen Bedeutung ist, daß der ihnen mitgetheilte *göttliche Geist* sie zu *Werkzeugen* seiner Wirksamkeit gestaltet.

1. Dem Eintreten des Lebens selbst ging eine *Vorbereitung* voraus. Das Pfingstfest selbst aber war nach unseren neutestamentlichen Urkunden

entschieden der Anfangspunkt des selbstständigen Hervortretens eines eigenthümlichen christlichen Lebens, wie man auch sonst die äußeren Ereignisse betrachten mag. Zwar erhellt aus der Darstellung unserer Evangelien, daß dieses Leben in gewissem Sinne sich schon an die Erhöhung Jesu anschloß, und insbesondere die Auferstehung Grund der eigenthümlichen Befestigung und Verklärung des Glaubens wurde. Man sieht dieß aus den evangelischen Darstellungen von Jesu Erscheinungen nach der Auferstehung, von seinen Reden hiebei, und der Wirkung beider. Der Glaube an die Auferstehung selbst und an ihre Nothwendigkeit und ebendamit an die Nothwendigkeit seines Leidens und Sterbens, vergl. die Belehrungen Jesu, Luk. 24., war schon eine Verklärung ihres Begriffs von der Messianität. Hiebei mußte ihr Glaube und ihr ganzes Leben diejenige Selbstständigkeit gewinnen, vermöge welcher sie immer weniger eines sichtbaren Umganges mit Jesu bedurften. Daher traten auch seine Erscheinungen nur von Zeit zu Zeit und vorübergehend ein, bis sie in einer Weise aufhörten, welche zugleich das volle Bewußtseyn in den Jüngern pflanzte, daß ihr Herr nunmehr der unsichtbaren Ordnung der Dinge angehöre, und vermöge dieser himmlischen Verklärung ihnen nicht entrückt, sondern jetzt erst recht, d. h. unbedingt in göttlicher Weise gegenwärtig sey. So erhielt ihr Glaube die frohe Stärke und Zuversichtlichkeit, in welcher sie selbstständig wurden, s. Luk. 24, 52. 53. (Marc. 16, 20.) Apostelg. 1, 11—14. Das Charakteristische dieses Lebens ist das Bewußtseyn der jedem Einzelnen verliehenen Gemeinschaft mit dem Erhöhten. Innerhalb desselben kam es dann auch zu der Ergänzung der Zwölfzahl der Jünger Apostg. 1, 15 ff. Aber noch blieb das Leben verschlossen in der Mitte der Glaubigen, ohne nach außen zur That zu werden. Sie schloßen sich unter einander nur enge zusammen im Glauben, Gebet, so durch gemeinsames Verweilen in dem der Betrachtung und Andacht gewidmeten ὑπερῳον ebend. V. 13. Hatten sie doch (Luk. 24, 49. Apostelg. 1, 4. 5.) die Verheißung einer künftigen Geistesmittheilung in Jerusalem erhalten; dadurch war ihr Zustand noch der der Erwartung. Aber diese Erwartung war, wie wir sehen, zugleich eine vorbereitende Entwicklung. Eben dadurch fügen sich der mit dem symbolischen Akte des Anblasens der Jünger, Joh. 20, 21 f. verbundene Auftrag an sie und die Geistesmittheilung des Pfingstfestes ganz gut ineinander. Eine Mittheilung fand auch dort schon statt, aber es war noch nicht der Culminationspunkt derselben erreicht, wie er die Bedingung des öffentlichen apostolischen Auftretens, der selbstständigen, kirchestiftenden Thätigkeit wurde. Das Pfingstfest ist deßwegen doch Epoche machend, nur ist es zugleich vorbereitet. Dieß Alles bildet einen Stufengang, der von der festbegründeten Ueberzeugung von seiner Auferstehung und endlich seiner Erhöhung ausgeht,

durch Reinigung ihres Glaubens an ihn und die Gewißheit, mit ihm, der nun einem überirdischen Leben angehört, in dynamischer Gemeinschaft zu stehen, zur Uebernahme der öffentlichen thätigen Zeugenschaft hinleitet; und eben in diesem Stufengange liegt eine psychologische Wahrheit, welche die dichtende Fantasie von Bildnern solcher Erzählung nie erreicht hätte.

2. Die Zeit des neuen Lebensanfanges ist also das Pfingstfest. Nach der Darstellung der Apostelgeschichte sehen sich die Apostel ohne vorangegangene eigene Veranstaltung oder Berechnung an diesem bedeutungsvollen Tage auf einmal zum öffentlichen Zeugniß von Jesus als dem Messias hingedrängt, aus Veranlassung eines äußeren außerordentlichen Ereignisses, welches der ganzen Bedeutung des Tages und des ersten öffentlichen Zeugnisses von Jesu genau entspricht. Es war der Tag des Festes selbst. Denn diese Erklärung des *ἐν τῷ συμπληρουσϑαι* ist sprachlich richtig (wenn gleich auch die andere vom Herannahen des Festes philologisch möglich ist) und innerlich durch die Umstände und die hervortretende Anschauung des Erzählers von der Sache allein zulässig. Das Pfingstfest war das Fest der in ihrer ganzen Fülle eingetretenen Ernte, aber es nahm bereits auch an dem Doppelcharakter der jüdischen Feste Antheil, indem es zugleich der sinaitischen Gesetzgebung galt. Hatte sich dort Gott zuerst dem Mose geoffenbart und seine Offenbarung bestätigt durch Befreiung des Volkes, so erfolgte nun eine Offenbarung an das ganze Volk zur Norm seines ganzen Lebens und seiner Geschichte. Und auf den Jahrestag (wenn er auch nicht genau gefeiert wurde) dieser Begebenheit hatte Jesus die Seinigen warten geheißen.

Diese Begebenheit ist nun folgende, zunächst äußerlich. Jesus hatte, Luk. 24, 49. Apostelg. 1, 4., nachdem er seine Jünger zuvor in Galiläa in der Stille versammelt hatte, ihnen geboten, nun in Jerusalem zu harren; so mochten sie an diesem Tage schon etwas Besonderes erwarten; in jedem Falle waren sie nach Gewohnheit versammelt, nicht eben im Tempel, sondern in einem Privatgebäude, wobei aber auch Andere, die nicht zur Jüngerschaft gehörten, Apostelg. 2, 5 ff. 13., hinzutraten. Da plötzlich erfolgten die äußeren außerordentlichen Erscheinungen, vom Himmel erscholl ein Brausen wie von gewaltig bewegten Wellen und erfüllte das Haus, wo sie versammelt waren, für das Ohr; sichtbar aber wurden Feuerflammen in der Gestalt von Zungen, welche über den Häuptern der Versammelten in's Auge fielen, und sie fingen an mit anderen Zungen zu reden, wie der Geist ihnen gab auszusprechen. Von diesen Erscheinungen wurden nun aber auch andere Menschen Zeugen. Es waren dieß namentlich fromme Juden aus der *διασπορα*, die unter den mannigfaltigen Heidenvölkern draußen zerstreut wohnten, aber nach Möglichkeit an der Festfeier in Jerusalem Theil nahmen und zumal gerne im Alter dorthin zo=

gen, um dort den Abend ihres Lebens zuzubringen und begraben zu werden. Die *κατοικουντες*, Apostelg. 2, 5. müssen nicht gerade ständige Bewohner, es können auch Festbesucher darunter verstanden seyn. Wie denn nun die hellenischen Juden sich immer empfänglicher für das Christenthum zeigten, als die palästinensischen, so scheinen sie auch hier schon ein besonderes Interesse an der jungen Gemeinde genommen zu haben. Jenes Brausen konnte auch weiterhin außer dem Hause in der von Menschen erfüllten Stadt gehört worden seyn. Jedenfalls wurde bald vom Hause aus ein besonderes Ereigniß bemerkbar; die Menge strömte dahin zusammen und fand die Apostel in dem eigenthümlichen neuen Zustand, voll des Geistes und in begeisterter Rede sprechend, und zwar V. 6. hörte sie jeder in seiner eigenen Sprache (*διαλεκτῳ*) reden. Dieß ist nicht Tonweise, subjektive Redeweise, Styl oder Etwas dergleichen, sondern Mundart, Sprache. Das beweist der Erfolg, das Staunen (Vs. 9—11.) dieser Fremden aus Asien (besonders Kleinasien, dann auch Arabien), aus Afrika (Aegypten und die Gegend um Cyrene), aber auch aus Rom, Creta ꝛc. Freilich waren noch Andere da, die die Sprachen nicht verstanden, darum die Begeisterung nicht theilen konnten und sich nur an deren äußere Zeichen hielten, die sie dann zum Gegenstande ihres Spottes machten.

Das innere Faktum dabei ist das Erfülltseyn mit dem heiligen Geiste, als eine allen Anwesenden ohne Unterschied (nicht blos den Aposteln) mitgetheilte Gabe, worin eben schon die Bestimmung derselben für alle Menschen, ohne Unterschied der Nation, des Geschlechts, des Standes, der Altersstufe sich ausspricht (vgl. die Auslegung in der Rede Petri durch Anwendung der Stelle aus Joel, Apostelg. 2, 16 ff.) Real und faktisch kann sich diese Allgemeinheit zunächst nur erweisen an der Gemeinschaft der damaligen Glaubigen, aber in der Idee liegt die Bestimmung für alle Menschen. Das Brausen und die Feuerzungen sind die natürlichen Symbole der Geistesmittheilung, vgl. Joh. 3, 8. Matth. 3, 11. Im Feuer liegt die Reinheit, in der erregten Luft das Princip der Belebung. Zugleich aber symbolisirt der Geist sich selbst in den Subjekten durch das begeisterte Sprechen in fremden Zungen als der alle Scheidewände der Menschheit durchbrechende. Nehmen wir hiezu noch den organischen Zusammenhang des Factums mit Zeit und Ort, die Begebenheit in der Metropole des messianischen Gottesreichs, am Tage der einstigen göttlichen Constituirung der theokratischen Nation, so stellt sich uns in allem dem die volle Bedeutung des Ereignisses dar, welches die neue, die messianische Gemeinde nun wirklich constituirt. Deßwegen hat die apostolische Gemeinde das Gedächtniß dieses Tages so wohl bewahrt; ein außerordentliches Factum mußte die Kraft ihres Wirkens hervorrufen, im Rückblick auf dieses Wirken gedachte sie des sicheren Grundes, der durch die überwältigende That-

sache gelegt ward; tief und klar hatte es sich den Aposteln eingeprägt, daß sie von da an ein neues Leben in sich fühlten, das sich in eigenthümlicher Kraft des Lichtes in der Erkenntniß, wie des Thateifers bewies; ähnlich wie der Apostel Paulus auch den Anfang seines Apostelamtes schildert, Gal. 1, 15 ff., da ihm aus Nacht und Dunkel ein neues Licht aufging, daß er nicht mehr anders konnte, sondern für Christum zeugen mußte.

Seiner Wichtigkeit entspricht schon das nächste Ergebniß, das in der ersten öffentlichen Rede des Petrus, Apostelg. 2, 14—36. besteht. Er bezeugt den inneren göttlichen Antrieb, der in ihnen ist, und führt diese Geistesmittheilung auf ihren wahren Grund in Jesu zurück. Er legt sie dar als einen Beweis der Erhöhung des Gekreuzigten, der sich so als der Messias bezeugt und den nun als solchen das ganze Haus Israel erkennen soll. Die Folge war die Bekehrung und Taufe einer großen Anzahl der Zuhörer; so groß war der Eindruck der ersten apostolischen Verkündigung.

3. Diese Begebenheit nun fand in ihrer Auffassung Schwierigkeiten theils durch ihren Charakter an sich selbst, theils durch Vergleichung mit einer verwandten Erscheinung des Zungenredens in der apostolischen Gemeinde (1 Kor. 12. und 14.).

a) Die Erzählung für sich selbst fand Widerspruch ihrer Glaubwürdigkeit theils nach ihrer Form und ihrem geschichtlichen Zusammenhang, theils nach dem Wunderbaren des Ereignisses.

α) An der Form des Berichtes glaubte man Spuren zu erkennen, daß er nicht von einem Augenzeugen herrühre. Allerdings ist die Oertlichkeit V. 2. nicht genau beschrieben, ebenso das Herbeikommen der Fremden, zuerst der frommen Hellenisten V. 5. Daß aber die Hellenisten als Eine Person zusammengefaßt werden, welche alle diese Sprachen zumal verstehe, ist doch gewiß eine Umdeutung des Sinnes der Erzählung. Die ἕτεροι dagegen V. 13. sind allerdings nur mit kurzer Bezeichnung eingeführt; wer sie waren, ergibt sich aber aus dem Gegensatze zu den V. 5. angeführten Hellenisten und deren Charakter; und im Uebrigen ist doch Alles klar und zusammenhängend; den Anspruch der Augenzeugenschaft macht der Bericht nicht, um so weniger können jene Unbestimmtheiten die Glaubwürdigkeit desselben schwächen. Andererseits hat man das Gepräge der Darstellung in Vs. 6—12. zu dichterisch und rhetorisch gefunden, als daß sie geschichtlich treu seyn könnte; allein wenn die Darstellung sich auch hier gemäß dem Festcharakter des Ereignisses selbst zu einem höheren Tone hebt, so trägt sie deßwegen doch nicht das Gepräge der absichtlichen Zusammenstellung und Entstellung; allerdings kann wohl in der Aufzählung der Völker nicht jeder einzelne Name Anspruch darauf machen, dem Factum

ursprünglich anzugehören, aber dadurch wird der Bericht noch nicht ungeschichtlich. Wären die Namen künstlich ersonnen und zusammengefügt, so würden gewiß nicht Provinzen genannt seyn, deren Sprache nur mundartlich verschieden war. Endlich sollte auch der geschichtliche Zusammenhang den natürlichen Pragmatismus besonders darin vermissen lassen, daß die Feinde Jesu gar nicht auftreten. Allein einmal waren diese auf das Ereigniß gar nicht gefaßt, und dann achteten sie wohl nach der Vernichtung des Hauptes die Christengemeinschaft für ganz ungefährlich; als sie die weitere Entwicklung eines Anderen zu belehren begann, treten sie alsbald hervor, vgl. Kap. 4. Der Pragmatismus der Sache liegt in der Vorbereitung des Ereignisses durch Jesum selbst, und in den großen alsbald eintretenden Folgen offen genug zu Tag. Und eben weil es ein so epochemachendes Ereigniß ist, so liegt auch sehr nahe, daß der Verfasser der Apostelgeschichte, nachdem er in Berührung mit alten palästinensischen Christen, die bis zum Anfange der jerusalemischen Gemeinde zurück mit derselben in Verbindung gewesen, gekommen war, eine genaue Kenntniß der Thatsache sich erwerben und sie hienach wiedergeben konnte. Wir aber haben ein solches Factum nöthig, um uns die Wirksamkeit der Apostel nur erklären zu können.

β) Freilich hat nun dasselbe als wunderbar denselben Anstoß erregt, wie die ganze Geschichte Jesu selbst, und daher stammen die Versuche, es entweder als historischen oder als idealen Mythus zu erklären. Ersteres geschieht vornämlich in der Weise, daß man das Zungenreden des Pfingstwunders auf das Zungenreden in der korinthischen Gemeinde zurückführt, welches denn durch eine mythische Steigerung allmälig zu einem Reden in fremden Sprachen geworden wäre. Nach der anderen Ansicht dagegen wäre die Erzählung eine freie Nachbildung des Wunders der sinaitischen Gesetzgebung, wie dieses die jüdische Tradition beschreibe und wäre die Begebenheit ein Symbol des christlichen Universalismus. Allein, was das Letztere betrifft, so ist vor Allem gar nicht zu beweisen, daß diese Tradition zur Zeit der ersten apostolischen Gemeinde schon ausgebildet und bekannt war. Man hat die Spuren der midraschistischen Darstellung, wonach das Wort, das vom Sinai ausging, in siebenzig Zungen getheilt war und, obwohl in Einem Laut gesprochen, doch von siebenzig Völkern in ihrer Muttersprache gehört wurde, schon bei Philo ganz deutlich finden wollen; allein die Stellen besagen bei näherer Betrachtung Nichts, was auf einen Ausdruck in mannigfaltigen Sprachen, oder auf eine Ausdehnung der sinaitischen Gesetzgebung über den Kreis des jüdischen Volkes hinaus schließen ließe, die Sache scheint mehr geistig zu nehmen zu seyn. Ebensowenig weist die Stelle in Hebr. 2, 2—4., auf einen solchen Ideenzusammenhang hin; denn die μερισμοι πνευματος ἁγιου sind nichts als

die Vertheilung der Geistesgaben. Aber gesetzt auch die Tradition reichte so weit zurück, so würde doch immer noch die Frage bleiben, ob unsere Erzählung derselben wirklich nachgebildet seyn könnte. Hier darf man allerdings nicht sagen, es fehlen derselben alle Spuren von universalistischen Ideen, welche auch in dieser frühen Zeit in den palästinensischen Kreisen, aus welchen sie doch ohne Zweifel stamme, noch nicht vorausgesetzt werden dürften. Denn nicht nur ist das Letztere sehr zu beschränken; mit so vielen Schwierigkeiten die universalistische Idee, vgl. Apg. Kap. 10. und 11., noch zu kämpfen hatte, so sind doch sehr frühe Spuren ihrer Entwicklung vorhanden, vgl. Apg. Kap. 6—8. Und andererseits zeigt sich der Universalismus allerdings in der Erzählung, und ist nur schwer zu verkennen; nur hat er nicht — und dieß ist es, was die Ableitung aus jener jüdischen Tradition unmöglich macht — die jüdische Gestalt. Nach der letzteren müßte man eine Himmelsstimme erwarten, welche dann von verschiedenen Menschen in ihrer Muttersprache vernommen wurde. Statt dessen haben wir ein menschliches Reden der Apostel in diesen Sprachen, keine Spur ist in der Erzählung von der Idee einer Spracheinheit als Gegenbild der babylonischen Sprachverwirrung, wie sie allerdings jüdische Idee nach dem test. XII. Patr. (test. Jud.) gewesen zu seyn scheint. Das Aeußerliche ist hier innerlich geworden, wir sehen die Mannigfaltigkeit der Form nur aufgehoben in der Einheit des Geistes. Und eben damit stehen wir ganz auf original christlichem Boden. Dieser Charakter der Erzählung sichert ihr ihre Ursprünglichkeit. Nehmen wir nun noch hinzu, wie sich an sie die erste apostolische Predigt anschließt, und wie alle Wendepunkte der christlichen Urzeit von einer Thatsache ausgingen, welche die Personen ergriff, und auf eine neue Stufe christlichen Lebens und Denkens erhob, so liegt darin eine große Gewähr für die Thatsache, welche sich so als das geschichtlich Wahrscheinlichste darstellt.

b) Die Annahme eines historischen Mythus, d. h. des Ursprunges durch Steigerung des Zungenredens führt auf die zweite Reihe der Schwierigkeiten in der Auffassung der Begebenheit, welche sich eben aus ihrer Vergleichung mit jener verwandten Erscheinung ergeben. Daß in der apostolischen Kirche ein Zungenreden und zwar als eine Gabe des heiligen Geistes stattfand, ist nach den beiden Kap. 12. und 14. des 1 Korinth. Briefes, in welchen der Apostel Paulus darauf eingeht, aus Anlaß der Unordnungen in Beziehung auf verschiedene Geistesgaben, denen er begegnen will, außer allen Zweifel gesetzt. Es heißt dort *γλωσσαις λαλειν*, 12, 30. 14, 5. 6. 18. 23. 39., ferner *γλωσση λαλειν*, 14, 2. 4. 27., auch *γλωσσαν ἐχειν*, 14, 26. Der Ausdruck *γλωσσαις λαλειν* findet sich außerdem noch in der Apostelg. 10, 46. und 19, 6. vollständiger *ἑτεραις γλωσσαις* in 2, 4. und *καιναις γλωσσαις*,

Marc. 16, 17. Es war aber das Zungenreden nicht auf die apostolische Gemeinde beschränkt, sondern wir haben eine Stelle bei Irenäus, welche uns Eusebius in der Ursprache aufbewahrt hat, und aus welcher wenigstens so viel hervorgeht, daß er dasselbe wo nicht selbst erlebt, doch wenigstens als eine erlebte Thatsache schildern gehört hat; seine Schilderung aber trifft ganz mit der des Paulus zusammen; er spricht von einem *παντοδαπαις λαλειν δια του πνευματος γλωσσαις*, und dieß bestätigt denn auch die Nachrichten der Apostelgeschichte vom Zungenreden bei Cornelius, 10, 46. und den Johannesjüngern, 19, 6. Allein das Zungenreden der korinthischen Gemeinde war — so viel steht vor Allem fest — nicht ein Reden in fremden Sprachen, eine Ansicht, zu welcher man sich nur durch die Parallele von Apostelg. 2. früher wohl verleiten ließ. Es war nach 1 Kor. 14, 13—15. 18, vgl. Apostelg. 10, 46., ein Lobpreisen Gottes, Etwas was zwischen Gott und dem Betenden allein stattfinden konnte, V. 28., für die Hörenden unverständlich und ohne Nutzen, wenn es nicht gedolmetscht wurde, 14, 2—6. Es wird verglichen mit dem undeutlichen Ton eines Instrumentes, den man nicht als solchen erkennt, mit einer unverständlichen Sprache, 14, 7. f. 10 f. Für Unglaubige konnte es als ein Wahnsinn erscheinen, V. 23. Aber es wurde erbaulich durch Dolmetschung, 14, 5. entweder von einem Andern, V. 27., oder von dem Redner selbst, V. 13. Nur beruhte das Dolmetschen auf einer eigenthümlichen Geistesgabe, 12, 10. 30. Der innere Zustand des Zungenredners war ein Zustand des Lebens im *πνευμα*, nicht im *νους*, also im Geiste nach seiner unmittelbaren Innerlichkeit, unvermittelt durch Reflexion und ohne Beziehung auf die Außenwelt, 14, 14. f. 19. Aber es war kein Zustand der Bewußtlosigkeit, da ja der Zungenredner sich selbst wohl erbaute, da ferner mit der Gabe des Zungenredens auch die des Dolmetschens verbunden seyn konnte, wenn auch nicht immer und nothwendig verbunden war, und da der Apostel für den Zustand Vorschriften ertheilt, die für einen Bewußtlosen keinen Sinn gehabt hätten. Es ist also ein Zustand des Erfülltseyns mit dem *πνευμα* in der Weise, daß der Geist ergriffen von den Großthaten der göttlichen Gnade in Christo im Elemente seiner unmittelbaren Innerlichkeit sich bewegte, und hier die Fülle, das Leben der inneren Empfindung und Anschauung aussprach in einem Sprachausdruck, der für Andere ohne Dolmetschung unverständlich war, der also etwas ganz Subjektives und Individuelles gewesen seyn muß, doch nicht so sehr, daß Sinn und Bedeutung desselben nicht hätten durch eine andere Gabe ausgelegt werden können; daher er doch etwas Geregeltes an sich gehabt haben muß. Zwischen dem Zungenredner und dem Dolmetscher war eine eigenthümliche Beziehung durch den Geist vermittelt. Die äußere Erscheinung beim Zungenreden aber ist uns nun nicht näher

ersichtlich, es muß die große innere Bewegung sich auf entsprechende Weise ausgedrückt haben, weßhalb die Zungenredner sich wohl auch versucht fanden, in größerer Anzahl zugleich zu sprechen, wogegen nun der Apostel seine Anordnungen trifft. Eben diese äußere Seite der Sache hat die verschiedensten Vermuthungen hervorgerufen. So viel also steht zuerst fest, daß es in Korinth kein Reden in fremden Sprachen war; denn einmal wie erwähnt vergleicht der Apostel das Zungenreden mit einem Reden in fremder Sprache, 1 Kor. 14, 10. 11., Identisches aber vergleicht man nicht; und dann sieht er das Zungenreden als an sich durchaus unverständlich an (vgl. oben). Damit fallen auch alle die Deutungen sowohl auf ein Reden in erlernten fremden Sprachen, als auf ein Sprachwunder, werde dieses nun in das Sprechen selbst oder in das Hören verlegt. Man hat nun an ein Lallen und Stammeln, ein Reden bloß mit der Zunge, in unartikulirten Lauten, wenigstens in den Fällen der Entartung gedacht, aber ohne allen Beweis. Andere haben ein Reden in veralteter, hochpoetischer Ausdrucksweise, oder doch in ungewöhnlichen, auffallenden, etwa aus verschiedenen Sprachen entlehnten Worten vermuthet, oder auch nur ein durch seine Begeisterung ausgezeichnetes Reden. Allein γλωσσα kann wohl für den einzelnen ungewöhnlichen Ausdruck in diesem Sinne vorkommen; von dem Gebrauche für eine ganze Darstellung haben wir keinen Beleg, auch abgesehen vom neutestamentlichen Sprachgebrauch. Wir sind hienach was die Worterklärung betrifft, auf die beiden Bedeutungen: Zunge und Sprache, verwiesen. Unstreitig hat γλωσσα in der Ausführung des Apostels mehreremale die Grundbedeutung Zunge, so 1 Kor. 14, 21. vgl. 13, 1. (wie andererseits in dem Berichte der Apostelg. 2. die hörbare Erscheinung in offenbarer Beziehung steht zu der Symbolik der sichtbaren, nämlich der Flammenzunge). Kann man nun aber nicht an ein Stammeln mit der Zunge ohne Sinn denken, weil ja nur πνευμα und νους, die Anschauung im Geiste und die Reflexion des Verstandes einander gegenüberstehen, so ist doch gewiß daran festzuhalten, daß wir von dieser Grundbedeutung ausgehen müssen, und wir werden dann wohl den vollständigeren Ausdruck Apostelg. 2, 4. Marc. 16, 17. als die ursprüngliche Redeweise anzusehen haben. Man hat hiegegen eingewendet, daß in diesem Falle Paulus doch wohl als der ältere Schriftsteller anzusehen sey. Allein gerade dieser kann sich mitten in der Sache, als der des täglichen Lebens stehend, leichter des verkürzten Ausdrucks bedienen, während der später Berichtende vielmehr Veranlassung hat, in der Weise des Historikers auf die volle, ursprüngliche Bezeichnung zurückzugehen, zumal bei der ersten Erwähnung (vgl. Apostelg. 2. 10. 19.). Wie denn auch der noch spätere Irenäus noch genauer im Ausdrucke beschreibt als Lukas.

4. So ist denn der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks entsprechend

der Stelle Marc. 16, 17. ohne Zweifel der gewesen, daß in den Jüngern der in ihnen thätige Geist sich ein neues Sprachorgan schaffen werde, und so haben wir uns ohne Zweifel auch die Form des korinthischen Zungenredens in der Art zu denken, daß der Zungenredner sich im ekstatischen Zustande selbst seine eigene Sprache bildete, und daß hienach jeder seine besondere Sprache hatte. Darum steht auch in 1 Kor. 14. sobald vom Einzelnen die Rede ist, meist der Singularis γλωσσῃ, und wechselt nur deßwegen hie und da mit dem Pluralis, weil auch beim Einzelnen die Gabe des Zungenredens sich nicht immer auf die gleiche Weise äußerte. Von hier aus können wir erst das Verhältniß des Zungenredens am Pfingstfeste zu dem korinthischen beurtheilen. Die exegetische Verschiedenheit beider Erscheinungen hat man in neuerer Zeit immer mehr anerkannt, um so weniger aber oft eine geschichtliche gelten lassen wollen. Allerdings fallen thatsächlich ohne Zweifel beide Erscheinungen in einen gemeinsamen Grundcharakter zusammen. Daß das Zungenreden in solchen φωναις geschah, welche dem gemeinen Hörer unverständlich waren, daß es als eine Wirkung des göttlichen πνευμα erscheint, dieß ist beidemal ganz dasselbe. Die fremdartige Sprache aber ist in der Apostelgeschichte die eines geschichtlich bestehenden Volkssprachensystems, was in Korinth nicht der Fall ist. Dieser Unterschied hebt aber den gemeinsamen Begriff einer wunderbaren Erscheinung von wesentlich neuem Charakter nicht auf. Auch in Corinth fällt sie in den Complex wunderbarer, pneumatischer Charismen, ganz angemessen dem Charakter des Christenthums, welches sich überall als eine wesentlich neue Epoche des geistigen Gesammtlebens darstellt, die nicht aus der früheren Entwicklung hervorgeht. Analogien hat sie übrigens im ganzen Gebiete religiöser, ekstatischer Zustände, insbesondere innerhalb des Christenthums. Dieselbe Erscheinung ragt ja nach Irenäus Zeugniß tief in die Geschichte des zweiten Jahrhunderts hinein, tritt auf dem Gebiete des Montanismus insbesondere mächtig auf; aber auch in den spätern Zeiten der christlichen Kirche bis in unser Jahrhundert herein, besonders in der englischen Sektengeschichte, finden sich ähnliche Erscheinungen. Die Gabe der korinthischen Gemeinde steht auf einem höheren Standpunkt, insbesondere durch die Beigabe der Dollmetschung. Aber auch mit dieser ist sie nicht ohne Analogie anderer Gebiete, insbesondere des allerdings vielfach zweideutigen Somnambulismus, sofern dieser zeigt, wie unter gewissen psychologischen Bedingungen die Scheidewand zwischen den Individuen einer Gemeinsamkeit des Seelenlebens Platz machen kann; und wenn wir auch den pneumatischen Zustand als solchen nicht mit dem somnambülen zusammenstellen dürfen, so ist doch in beiden das innerliche Leben vornämlich angeregt bis zum entschiedenen Zurücktreten des reflexiven Bewußt-

seyns; denn auch das pneumatische Leben kann die Gestalt der unmittelbaren Innerlichkeit annehmen. Müssen wir uns nun die gewöhnliche Form des Zungenredens nach dem Wortlaute von 1 Kor. 14. und seinen Analogien als ein Reden in einer durchaus neuen und eigenthümlichen, deßhalb abgesehen von der Dolmetschung schlechthin unverständlichen Sprache denken, so ist doch 1 Kor. 14, 18. selbst das Bestehen von quantitativen Unterschieden dieser Gabe angedeutet, und so kann es sehr wohl in das Reden mit einer wirklichen, nur dem Subjekte als solchem fremden Sprache übergegangen seyn, was dann wohl nur momentane Erscheinung blieb. Mit Recht läßt sich bei dem innerlichen Vorgange der Pfingstbegebenheit auch eine solche eigenthümliche Ausprägung dieser Geistesgabe, welche doch auch nachher das Kriterium der Geistesmittheilung blieb, vgl. Apostelg. 10, 46. (11, 15—18), vielleicht auch 8, 15—19, erwarten, bei welcher nicht nach dem äußeren Zwecke, sondern nach der symbolischen Bedeutung zu fragen ist. So aber, indem diese besondere Erscheinung doch nur eigenthümliche Ausprägung dieser Geistesgabe ist, erklärt sich der gemeinsame Name; es erklärt sich aber auch, warum der Verfasser der Apostelgeschichte, dem die Vergleichung der ihm bekannten Erscheinung mit der von ihm berichteten Thatsache so nahe liegen mußte, sich zu scharfer Bezeichnung und Hervorhebung des Specifischen des von ihm dargestellten Ereignisses veranlaßt fand. Und damit fällt auch dieser Grund gegen den geschichtlichen Charakter des Ereignisses, dessen Symbolik so wenig Verdachtsgrund seyn kann, als die Symbolik der evangelischen Geschichte überhaupt, dessen Ursprung schwerlich in der schon vorhandenen Idee des Universalismus gesucht werden kann, wenn man nicht Grund und Folge verkehren will, und dessen Gewicht am leichtesten das öffentliche Auftreten der Apostel in seinem großen Anfange geschichtlich begreiflich macht.

2. Der Charakter des neuen Lebens.

§. 47.

Das neue Leben zeigt sich an den Gläubigen als ein selbstständiges, weil vom Geiste Gottes selbst frei gewirktes und zugleich als ein heiliges Leben, aber auch als ein eigenthümlich neues, und ursprünglich kräftiges; vorzüglich erprobte sich der Geist Christi an den Aposteln als den leitenden Organen, welche in der Entwickelung vorangingen in dieser umbildenden und läuternden Kraft.

1. Das neue Geistesleben nun, welches wir nach solcher Vorbereitung und solcher Begründung am Pfingstfeste in der apostolischen Gemeinde finden, und welches sich durch die Geistesmittheilung selbst schon nicht auf die Apostel beschränkte, sondern auf alle Gläubigen erstreckte, vgl. Apostelg. 2, 1. 4. und 1, 14. 15., ist seiner Beschaffenheit nach zuvörderst ein selbstständiges, sodann ein durch den Geist von Christus auf die Seinen übergegangenes, was wir nicht als dogmatischen, sondern als biblisch-historischen Satz aufstellen. Selbstständig war es als frei von äußerer Abhängigkeit, unabhängig von der Leitung einer menschlichen Person, der Autorität eines menschlichen Buchstabens, rein im eigenen Innern dieser Gläubigen quellend. Des Ursprungs aber vom heiligen Geist durch Christum waren sie sich selbst mit aller Entschiedenheit bewußt und sprechen es so aus. So schon Petrus am Pfingstfeste, Apostelg. 2, 33 ff. vgl. 38., ferner indem er die Heilung des Lahmen auf die Kraft Christi als durch den heiligen Geist ihnen mitgetheilt zurückführt, Apostelg. 3, 15. 16. 4, 10., vgl. ferner die Erklärung vor dem Synedrium 5, 30—32. und hiezu 4, 20. Ebenso Paulus, vgl. Kap. 22. und 26. Und dasselbe findet sich überall in den apostolischen Briefen.

2. Von diesem Ursprunge zeugt aber auch die Beschaffenheit des neuen Lebens selbst. Es hat das Gepräge des Lebens Jesu selbst, das Gepräge der Selbstverläugnung und der thatkräftigen Hingebung an Gott; es ist in sich gewisser Glaube an Jesum als den Christ und sichere Hoffnung auf ihn und den Sieg seiner Sache. Es ist ein Leben aufopfernder inniger, die festeste Gemeinschaft begründender Bruderliebe, Apostelg. Kap. 2. und 4., und dieß alles in großer Klarheit des Geistes, welche wenigstens an Einzelnen, so an mehreren Aposteln insbesondere hervortritt. Ein Paulus nahm in höherem Grade am Zungenreden Theil, hatte feierliche Entzückungen, 2 Kor. 12., und war doch im praktischen Leben der klare, der durchgreifenden und weitumfassenden Thätigkeit fähige Mann, und vereinigte im Lehren den Scharfsinn eines Rabbinen aus Gamaliel's Schule mit dem christlichen Geiste in einer Weise, daß er uns den ausgebildetsten, am meisten dialektisch gehaltenen apostolischen Lehrbegriff hinterlassen hat. Und wie weit von aller müßigen Schwärmerei, durchaus praktisch und klar besonnen, bleibt die ganze Richtung des apostolischen Lebens überhaupt. Es findet sich bei den Aposteln und Gläubigen jener Zeit eine neue Auffassung des verheißenen Heiles, und des Eintrittes in dasselbe, mittelst einer neuen Schöpfung. Sie fassen die Person des Erlösers nunmehr auf gemäß der außerordentlichen Wendung, welche sein Leben durch seine Auferstehung und Erlösung vor ihren Augen genommen; aber alle diese Begriffe, welche sich nun in ihnen bildeten, hätten sie nicht fassen können, wofern nicht zugleich ihr eigenes sittliches Leben auf eine

höhere Potenz erhoben worden wäre. Der palästinensische Jude, der Gott und Mensch so weit auseinander wußte, der Abgötterei sah, wo dieser Unterschied verkannt wurde, erhob sich nunmehr zu der Anschauung der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesus; das war nur möglich, indem in ihm selbst die Entzweiung überwunden und die sittliche Vereinigung verwirklicht wurde durch die Kraft von oben, mit welcher das apostolische Leben angethan ward. In eigenthümlicher Verklärung erscheinen uns die Individualitäten; so, wenn wir das Auftreten und Handeln der Apostel in ihrer jetzigen Lage und früher, vor der Bekehrung bei Paulus, in der Zeit des Umganges mit dem Herrn bei Petrus, Johannes, Jakobus vergleichen. Wie ist doch der Donnerssohn Johannes so christlich milde geworden, und zeigt doch noch die alte Kraft in der Strenge der Wahrhaftigkeit, wenn es gilt zu scheiden zwischen dem Gott Christi und dem Gott dieser Welt, das Evangelium darzulegen nicht mit scharf scheidender Dialektik, aber vereint mit der ganzen unendlichen Gewalt der christlichen Idee in ein Ganzes, das unwiderstehlich ist. Ebenso ist die Nationalität der Jünger in ihrem charakteristischen Unterschiede doch durch das Gemeinsame ihres Glaubens verklärt. Ueber die starken Unterschiede der Menschenmassen im Alterthum war ein Stärkerer gekommen; die Starrheit des jüdischen, der Stolz des römischen Volksgeistes, die sich im tödtlichen Hasse bis zum Vernichtungskriege gegenüber standen, werden gebrochen durch den Felsen zerschmelzenden Blitz des Geistes im Glauben. Das Unerhörte, daß Juden und Heiden sollten Brüder, nicht aus Heiden Juden werden, geschah in der paulinischen Gemeinde. Dieser Universalismus des Christenthums bewährt sich in seiner Anziehungskraft für alle vorhandenen Bildungsformen; die Juden waren durch ihren ethischen Monotheismus ihm verwandt, sowie durch ihre theokratischen Messiashoffnungen; und wenn auch der starre Monotheismus, sowie die sinnliche Farbe dieser Hoffnungen und das Sektenwesen Viele entfernt hielt, so blieben doch offen alle die, welche auf das Heil Israels warteten; aber auch bei den Heiden zeigen sich Anknüpfungspunkte genug; er bewährt sich aber auch insbesondere an der Leichtigkeit des Einganges und der gesteigerten tieferen Empfänglichkeit da wo palästinensische und griechische Bildung vereint sind, wie bei Paulus, oder auch bei Johannes, wenn wir an dessen späteren langen Aufenthalt in Ephesus denken. So sind aber auch alle äußeren socialen Verhältnisse verklärt; wie denn auf einmal in den Briefen der Apostel die Ideen von der Ehe und der Familie gänzlich christlich gestaltet auftreten. Die Monogamie ist zur christlichen Regel geworden und dadurch der entscheidende Schritt geschehen, um das Verhältniß des weiblichen Geschlechtes gemäß seiner wahren Menschenwürde zu gestalten, ohne in das andere Extrem zu fallen.

Die sekundäre Stellung des Weibes bleibt, aber sie wird ausgeglichen durch das Prinzip der Liebe; der Mann soll das Haupt seyn in dem Sinne wie Christus das Haupt der Gemeinde ist durch den Geist der dienenden sittlichen Liebe, Ephes. 5, 23. Die Unterordnung der Kinder unter die Eltern gemäß dem mosaischen Gesetz und dem bürgerlichen Rechte der römischen Welt wird strenge festgehalten, aber auch dieses Verhältniß gemildert und verklärt durch die Bestimmung, daß der Gehorsam im Herrn und die Zucht zu ihm geschehen soll, Ephes. 6, 1. Die Kinder sind Mitbesitzer des Heiles der Eltern geworden. Aber weiter in das bürgerliche Leben greift die Macht des neuen Geistes alsbald ein. Die Scheidewand zwischen Freien und Sklaven ist gesunken, der Sklave ist keine Sache mehr, Massen von Sklaven werden binnen weniger Jahre freie Genossen Christi, der Herr und sein Sklave sind Brüder und bleiben doch der Eine Gebieter, der Andere Diener (1 Kor. 7.), aber beide in brüderlicher Liebe. Demselben Zuge folgen die Verhältnisse von Reich und Arm, Hoch und niedrig; die crux der politischen Weisheit ist überwunden, das Problem gelöst durch das Antitheton im geistlich-sittlichen Sinne, daß sich der Niedere seiner Hoheit, der Hohe seiner Niedrigkeit rühmen soll. Auch das politische Leben fängt an sich neu zu gestalten durch den Grundsatz, daß die Obrigkeit von Gott ist, daß daher der Gehorsam nicht blos aus Furcht, sondern um des Gewissens willen zu geschehen hat; das Verhältniß zur Obrigkeit ist dadurch aus der Sphäre des Rechts in die religiös-sittliche erhoben; und wenn in diesen weiteren Gebieten die Umgestaltung erst allmälich durchdringt und sich verwirklicht, so erklärt sich dieß leicht daraus, daß die Kraft, welche zunächst das persönliche Leben umzubilden bestimmt war, sich zuerst an den diesem Leben am nächsten stehenden engsten Kreisen bewähren mußte. —

3. Dieß Alles aber, was zum allgemeinen Charakter christlichen Lebens gehört, zeigt sich in der apostolischen Zeit im Besonderen doch ganz in einer dem Anfange des christlichen Lebens entsprechenden Weise; das erste Hervortreten, die ganze Aeußerung und Entwicklung des Lebens in diesem Zeitraum zeigt uns denselben als den der Begründung der Kirche. Eine eigenthümliche Frische des Lebens begegnet uns in der Gesinnung und in der Lehre, und beweist die Ursprünglichkeit desselben, wie sie begründet ist theils im unmittelbaren Umgang mit Christus, theils in der Mittheilung des heiligen Geistes, und zwar über solche Menschen und Gemeinschaften, die bisher in einem wesentlich anderen Elemente, jüdischen oder heidnischen, gelebt hatten, und in denen daher der Gegensatz des von Jesu Christo ausgehenden Geistes besonders stark hervortreten mußte. Die Intensität der so mitgetheilten Kräfte spricht sich, abgesehen von dem besonderen Charakter der bald zu erwähnenden Gaben in der Fülle

der χαρισματα überhaupt aus, bei welchen eine Unterscheidung des Wunderbaren und Nichtwunderbaren kaum durchzuführen ist, um so weniger als sie alle nicht nur als dem Zwecke des Reiches dienend, sondern auch der Wirkung des πνευμα entstammend dargestellt werden. Sie waren theils solche, welche allen Gläubigen zu Theil wurden, wie sich denn der Besitz des πνευμα in ihrer Manifestation augenfällig bewährt haben muß, vgl. Apostelg. 10, 46. 8, 15—19. 11, 15—18., theils aber individuelle, vgl. 1 Kor. Kap. 12. und 14., woraus hervorgeht, daß wir sie als geheiligte, gesteigerte und erneuerte Naturgaben zu denken haben, und der Geist immer einen Anknüpfungspunkt in der Persönlichkeit des Gläubigen nahm, daher dann auch die große Verschiedenheit, in welcher einzelne Gaben wie das Zungenreden bei verschiedenen Gemeinden vorgekommen zu seyn scheinen. Damit hängt auch zusammen, daß das Leben noch Formen zeigt und Fragen aufwirft, welche später so nicht mehr vorkommen: wie das christliche Leben in Jerusalem noch sich anschließt an den Tempeldienst, wie man sich streitet über Speisen und Tage u. a. dgl. — Mit der eigenthümlichen und ursprünglichen Kräftigkeit des apostolischen Lebens aber hängt eine zwiefache Erscheinung zusammen: einmal die Erscheinung gewisser ekstatischer Zustände, in welchen das Geistesleben in gewissen Zeitpunkten, bei gewissen Personen, innerhalb gewisser Gemeinschaften, in unmittelbarer Innerlichkeit auftritt, wohin namentlich das Zungenreden gehört, während es später immer mehr in der Gestalt des vermittelten Lebens ans Licht tritt: dann das Wunderbare, was in der apostolischen Zeit vorkommt. Wunder geschehen an den Aposteln bei besonderer Erweckung und Beauftragung, oder auch Rettung und Bewahrung, wie die Befreiung, Apostelg. 5., gegen welche es keine wirkliche Einwendung seyn kann, daß ihnen im folgenden Verhöre kein Vorwurf der Entweichung gemacht werde, da doch eben nur das für die christliche Sache Wesentliche summarisch erzählt wird; zahlreicher sind die Wunder, welche von den Aposteln selbst geschehen, namentlich Heilungen, wunderbare Erfolge, welche zum Theil ausdrücklich als im Namen Jesu bewirkt erzählt werden, Wunderkräfte, welche als Charismen des heiligen Geistes bezeichnet werden, so Apostelg. 3, 6. 16. 4, 9. 10. 2, 43. 5, 12. 16. 6, 8. 8, 6—13. 9, 2 ff. 15, 12. 28, 8. 9., wozu die Zeugnisse von solchen Wunderthaten und Wunderkräften in den paulinischen Briefen kommen, 2 Kor. 12, 12. 1 Kor. 12, 28. vgl. 9. 10. Röm. 15, 18. 19., durch welche Stellen der wunderbare Charakter der apostolischen Zeit im Allgemeinen bestätigt wird und dieselben zugleich in ihrem innerlichen Zusammenhange mit der Geistesmittheilung, hienach als integrirende Bestandtheile des apostolischen Lebens dargestellt werden. Diese Wunder sind der apostolischen Zeit nicht schlechthin und ausschließlich eigenthümlich; wir hören im zweiten und dritten Jahrhundert noch von solchen, aber

immer seltener (vgl. Justinus M. und Origenes), und dieß ist dem allmäligen Verschwinden der ursprünglichen Geistesmittheilung angemessen; wenn in folgenden Jahrhunderten die Wunderberichte sich wieder steigern, so mag dieß die Kritik nicht mit Unrecht einem Mangel an Nüchternheit zuschreiben, welche eben die apostolische Periode ihrerseits auszeichnet, ohne daß daraus folgte, daß nicht durch alle Jahrhunderte herab wunderbare Begebenheiten im christlichen Leben geschehen seyn könnten. Aber die Wunder der apostolischen Zeit sind nicht von ihrem eigenthümlichen Geistesleben zu isoliren.

4. Was nun das Verhältniß der Apostel zu den übrigen Gläubigen in Ansehung des neuen Lebens betrifft, so sind sie ihnen, wie aus dem Neuen Testamente zu ersehen ist, im Wesentlichen ganz gleich. Beide Theile haben den heiligen Geist als das gemeinsame Band empfangen, Apostelg. 15, 8., und die Allgemeinheit der Verbreitung desselben erprobte sich durch Lehren und Leben an den Nichtaposteln; so bei Stephanus, Apostelg. 6. und 7., sofort Barnabas in der antiochenischen Gemeinde, Apostelg. 11, 22—26. 13, 1., später Apollos in Korinth, 18, 24—28. (vgl. 1 Kor. 3, 5. 6.). Ja, Nichtapostel waren es, welche zuerst nach der Jerusalemischen Christenverfolgung zur Zeit des Stephanus auswärts unter den Nichtjuden auch das Evangelium verkündigten, Apostelg. 8, 4. 5. 25. 26. 40., und in apostolischem Ansehen finden wir in Jerusalem Jakobus, den Bruder des Herrn, welcher wahrscheinlich nicht Apostel war. Aber auf der andern Seite hatten allerdings die Apostel einen Vorzug vermöge des besonderen Auftrages Jesu zur Verkündigung des Evangeliums und zur Gründung der Gemeinde und der damit zur Vollziehung desselben verliehenen Befähigung. Demgemäß betrachteten sie besonders das Lehramt als ihren Beruf, um dessentwillen sie sich von den äußeren Angelegenheiten der Gemeinde zurückziehen dürfen, Apostelg. 6, 4. (vgl. V. 2.), mit welchem dann das Gebet für die Gemeinde unzertrennlich verbunden war. Hienach gelten sie auch als in erster Linie der mit dem Geiste Begabten stehend, vgl. 1 Kor. 12, 28. Ephes. 4, 11. Mit dem Lehramt aber und dem Amte des in der bewußten Beziehung zu Jesus gebotenen Gebetes verband sich dann auch die Anordnung gewisser Einrichtungen, die von den Aposteln ausgingen, aber an deren Vollziehung dann die Gemeinde Theil nahm, vgl. Apostelg. 6, 2—6. So waren sie es, die in der Entwicklung des christlichen Lebens vorangingen, in welchen sich das christliche Leben vorzugsweise als das selbstthätige zeigte, und insbesondere als das, welches eine eigenthümliche Anziehungskraft auf Andere ausübt. Und so beweisen denn die Apostelgeschichte, die paulinischen Briefe, ja der ganze Kanon, daß sie als die vorzugsweise thätigen Organe des Geistes an der Spitze der Entwicklung stehen; in den zwei ersten Perioden ist

Petrus die Hauptperson, um welche sich Alles zusammendrängt, ebenso tritt in der dritten Paulus in den Mittelpunkt. Die Namen der Apostel mit ihrem Ansehen sind es, welche den Kanon begründen; auf apostolischem Fundamente zu ruhen ist das Bewußtseyn der ganzen nachfolgenden Kirche; und dieß stimmt ganz mit der Stellung, welche Jesus den Aposteln gab, zusammen. Aber mit ihrem Vorzuge war keineswegs irgend eine vorzugsweise Begabung eines Andern abgeschnitten. Der Geist in ihnen ist nicht ein anderer als der in den Gläubigen überhaupt. Diese tragen ihn nicht von ihnen zu Lehen, sondern der Herr hat ihn über Alle ausgegossen und für Alle bestimmt. So wenig wir sie also in ihrer thatsächlichen Stellung den Andern gleich stellen dürfen, so wenig findet doch auch zwischen beiden ein absoluter Unterschied statt. Wir sehen, wo das aus dem Umgange mit Jesu hervorgegangene Apostolat nicht zureicht, um eine bestimmte Entwicklungsstufe der Kirche herbeizuführen, mit eigenthümlichem apostolischen Auftrage einen Mann betraut, der bisher nicht Apostel, ja nicht einmal Christ war. So bleibt auch auf diesem Gebiete des neuen Lebens der Herr selbst und sein Geist leitendes Prinzip, nicht Menschenrath, nicht menschliche Berechnung noch menschliche Gewalt, und eben dieß hat sich hieran in solcher ausgezeichneten Weise geoffenbart.

5. An den Aposteln nun mußte sich der Geist Christi vornämlich in seiner Wesenheit ausprägen. Er bewährt sich an ihnen als der umbildende, jede Individualität verklärende Geist; diese Verklärung ohne Verwischung des Eigenthümlichen ist es, die das organische Gemeinleben erzeugte, und ihren Spuren können wir in dem uns vorzugsweise bekannten Leben dieser Männer besonders nachgehen. Dabei bleibt dieser Geist aber auch der freie, von jeder menschlichen Willkür und Berechnung unabhängige, der da wehet wo er will; wie wir dieß besonders in der Berufung des Apostels Paulus sehen, wo durch Einwirkung des Geistes ein neues Organ gewonnen wird, das im Momente des Bedürfnisses mit voller apostolischer Kraft auftritt. Und eben hier, wo er so frei waltet, tritt er uns in seiner ganzen Objektivität entgegen als der Geist des lebendigen himmlisch verklärten Erlösers. Nicht blos der in der geschichtlichen Erinnerung und der Idee der Gläubigen lebende Jesus ist es, der in der Gemeinde waltet, sondern in und über ihr waltet der verklärte Herr, der abgesehen von menschlicher Thätigkeit in der Fortpflanzung des Christenthums seine Sache in der Menschheit selbst führt. So beruft er den Paulus, und erleuchtet ihn mit seinem Lichte also, daß er an die Spitze der Gemeinde treten kann, wenn auch nicht ohne Mitwirkung der Gläubigen und nicht ohne Zuthun der in der Welt vorhandenen Kunde von der geschichtlichen Erscheinung des Erlösers. Denn diese Kunde hatte ja Paulus als Verfolger, und darum vermochte er das an ihn gelangende

Wort von oben in seiner Bedeutung zu fassen, und in der Person des Ananias trat ihm die Gemeinde entgegen. So verschwindet auch hier nicht der geschichtliche Zusammenhang, aber diese Vermittlung tritt doch ganz zurück hinter der principalen Ursache, dem Herrn selbst und seinem Geiste, welcher in keiner Weise an das subjektive menschliche Bewußtseyn seine Sache gebunden seyn lassen will. Und eben dieser Geist bewährt sich nun auch in dem Leben und Wirken der Apostel als der heilige. Sie sind die sprechendsten Belege davon. Der Sieg des Christenthums, das in die Welt eingeführt wird, ist der Sieg der Wahrheit; und dieser Sieg ist bedingt durch eine reine dem Geiste der Welt entfremdete Wirksamkeit der ersten Organe. Wir sehen in der apostolischen Zeit ein wenn auch nicht von menschlicher Schwachheit freies, doch dem Herrn ergebenes, in seinem Geiste thätiges Wirken derselben. Die Selbstverläugnung, die der Herr selbst als erstes Gesetz vorangestellt hat, erprobt sich an ihnen, und so wird ihr Wirken zu einem Wirken in der Liebe und Weisheit. Die Früchte aber davon sind für die Kirche das lautere Wesen des apostolischen Christenthums, welches für alle Zeiten die authentische Norm des wahrhaft Christlichen ist, und ihre feste für alle Zukunft gegründete Erbauung, wie wir sie als Werk der Apostel anzusehen haben.

6. Auf solche Weise erprobte sich dieser Geist vorzüglich an den vier hervorragenden Persönlichkeiten unserer Periode, Jakobus, Petrus, Paulus, Johannes, den Säulen der apostolischen Kirche, obgleich Paulus nicht ursprünglich Apostel war, und es bei Jakobus mindestens zweifelhaft ist, ob er im engeren Sinne zu dem Apostelkreise gehört. Aber er war eines der angesehensten Organe und Häupter der Jerusalemiter Gemeinde, wie ihn die Apostelgeschichte 15, 13. 12, 17. 21, 18. und Paulus Gal. 1, 19. 2, 9. 12. bezeichnen. Näheres über seine Persönlichkeit s. §. 49. Und wenn er auch nicht eigentlicher Apostel gewesen seyn sollte, so haben wir ihm auf ähnliche Weise wie dem Paulus, wenn auch in Folge einer anderen Art der Führung, apostelgleiches Ansehen zuzuschreiben, und ihn unter die vier bedeutendsten Männer dieser Zeit zu rechnen. Dagegen war Petrus der, welcher mit dem unbestrittensten apostolischen Ansehen von Anfang an in Jerusalem wirkte und die dortige Gemeinde gründete; der ferner, wenn er auch dort mit der Zeit dem Jakobus Platz gemacht zu haben scheint, seinerseits vorzugsweise auch auswärts das Christenthum zu pflanzen begann. Johannes, seiner beschaulichen Richtung nach weniger nach außen thätig, war dennoch nach Gal. 2, 9. eines der Häupter der ältesten Kirche; und wirkte später wenigstens nach der Zerstörung Jerusalems in Kleinasien, namentlich Ephesus, wo er als der letzte der Apostel bis zum Ende des Jahrhunderts lebte. Stellung und Wirksamkeit des Paulus aber wird die Uebersicht über den Entwicklungsgang

der apostolischen Kirche zeigen. Diese vier Männer nun treffen wir vornämlich als die Hauptorgane nicht nur der kirchenleitenden Thätigkeit, sondern auch der apostolischen Lehre, in welcher sich das Christenthum dieser Zeit fast noch lebendiger und offenbarer als im Leben ausgeprägt hat.

II. Die Entwicklung der apostolischen Gemeinschaft.

1. Die ersten Stufen der christlichen Gemeinschaft.

§. 48.

Durch die Mittheilung des christlichen Lebens wurde zugleich die eigenthümliche christliche Gemeinschaft begründet, welche sich zuerst in der Jerusalemischen Gemeinde zu innerer Sicherheit ausbildete, bald aber eine von den Schranken der jüdischen Nationalität unabhängige Selbstständigkeit zu entwickeln begann.

1. Durch die Mittheilung des Geistes wird zugleich schon die Gemeinschaft begründet, weil es eine Mehrheit von Menschen war, welchen sein Leben als das einige und in Allen dasselbe mitgetheilt wurde. Und je kräftiger es sich gleich anfangs zeigte, je entschiedener es sich von aller anderen Lebensweisheit unterschied, desto gewaltiger war die Anziehungskraft, durch welche sich die Einzelnen aneinander gekettet fanden. Darum sehen wir auch in der apostolischen Zeit von Anfang an so wenig eine Veranstaltung, es macht sich Alles von innen heraus durch den Drang des Geistes, es ist ein organisches Gewächs. Die Gemeinde zeigt sich als ein Baum, in dem Sinne, in welchem Jesus selbst dieses Bild gebraucht hatte; durch die innere Intensität der seinem Samen einwohnenden Kraft, d. h. des ihr mitgetheilten Geistes ist die Kirche gewachsen. Die Gemeinschaft bethätigt sich auch äußerlich als Gemeinsamkeit des inneren und äußeren Lebens im gottesdienstlichen sowohl als bürgerlichen Gemeinleben, das sich kräftig genug zeigt, um sich seine Form, vorerst in der einfachsten Weise, selbst zu schaffen, nicht nach einem vorausgedachten Plane, sondern wie es je das Bedürfniß ergab. Dieß bezeugen uns schon die Darstellungen der Apostelgeschichte über das früheste Leben der jerusalemischen Gemeinde, vgl. Apg. 2, 42 ff. 4, 32 ff. 5, 12 ff. 5, 42. Die Menge der Gläubigen ist Eine Seele und Ein Herz: aber das feste innere Band tritt auch in

das Aeußere heraus, sie halten zusammen in vielfachem Beisammenseyn im Tempel, namentlich in der Halle Salomon's, auch in Privatwohnungen, wo sie insbesondere auch gemeinschaftlich speisten, und zugleich wie es scheint, das Gedächtnißmahl Jesu feierten; dazu kam noch die gemeinsame Fürsorge für ihre Armen (über die äußeren Formen s. §. 51.), kurz von Anfang an ein ausgeprägtes Gemeinleben der jungen Kirche. Von großer Wichtigkeit war hiebei, daß sich von Anfang an dieser Gemeinschaft ein äußerlicher Mittelpunkt bot, welcher sie durch den Ort und die Concentrirung an demselben wesentlich förderte. Dieß war Jerusalem. Hier blieben die Apostel zuerst beisammen, was von großer Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Lehre war, denn indem sie ihr Zeugniß hier vereinigten, so bildete sich unter ihrem gegenseitigen Einfluß auf einander ein bestimmterer Typus für die Predigt des Evangeliums, in welchem sich die Individualitäten ergänzten; und die Reinheit des christlichen Geistes in Hinsicht der Lehre und in sittlicher Hinsicht ward so am meisten bewahrt. Hier aber steigerte sich die Intensität des Gemeinlebens auch wieder durch den Umfang; in Jerusalem wurde gleich von Anfang an eine größere Zahl von Gläubigen gewonnen, und wenn sich auch Viele von ihnen bald wieder trennen mußten, so blieben doch immer noch genug zurück, um auch von Anfang an eine Macht nach außen gegenüber von den Ungläubigen zu bilden, sich als solche zu fühlen, und so sich in sich selbst zu befestigen. Aber auch für die fernere Mehrung war Jerusalem ganz der geeignete Ort; nicht nur Mittelpunkt der jüdischen Nation war die Stadt, sondern auch auf Nichtjuden übte sie eine große Anziehungskraft aus, und so war Alles gegeben, um das Wirken der hier vereinten Kräfte erfolgreich zu machen. Aber die junge Kirche sollte nun in einem allmälichen Entwicklungsgange die Hülle, in welcher sie in Jerusalem noch geborgen und verborgen war, durchbrechen, und allmälich eine von der jüdischen Nationalität unabhängige Selbstständigkeit gewinnen. Dieser Entwicklungsgang zeigt uns drei Stufen, welche wir in der Darstellung der Apostelgeschichte nachweisen können. Noch eine vierte gibt sich uns zu erkennen aus den späteren neutestamentlichen Schriften, unter welchen namentlich die johanneischen sind. Aber nur über die drei ersteren haben wir nähere geschichtliche Kunde, zumal wenn wir die Angaben der Apostelgeschichte mit den paulinischen Briefen vergleichen.

2. Die erste Entwicklungsstufe umfaßt die ersten Zeiten der jerusalemischen Gemeinde bis zu der Verfolgung, bei welcher Stephanus als Opfer fiel, die christliche Gemeinde war von Anfang an ganz in die jüdische Nationalität gestellt. Aus eigentlichen Juden bestand vorzugsweise die von den Aposteln gestiftete Gemeinde zu Jerusalem, auch die Hellenisten, welche ihr nach Apg. Kap. 6. anfänglich schon angehörten, waren

doch eben Juden aus der διασπορα; Juden waren die Bekenner, die von Jesu eigenem Wirken her in Galiläa, Peräa zerstreut leben mochten, die jüdische Nationalität war ihr natürlicher Ausgangspunkt. Dieß entsprach ganz dem großen Zusammenhange des Alten und des Neuen Bundes. Jesus war der erwartete Messias, er selbst war aus diesem Volke hervorgegangen, in ihm sollte sich die uralte Verheißung erfüllen, daß von diesem Volke das Heil der Menschheit ausgehen werde. Darum wird auch in den Bekehrungsreden der Apostel von Anfang an das so stark betont, daß den Juden das Heil gehöre: Apg. 3, 25 f. u. A. Allein diese Identität war eine beschränkte, sie war bedingt durch die Empfänglichkeit der Nation für das vollendete Heil: wo diese fehlte, trat sofort ein Gegensatz ein, er wurde offenbar an dem Glauben der Christen. Vom verheißenen messianischen Heil gingen sie aus; daß es in Jesu als dem Messias erschienen sey, glaubten sie; damit standen sie von selbst denen gegenüber, welche diesen Glauben nicht theilten, sondern verwarfen. Und dies mußten sie um so bestimmter fühlen, als diese Verwerfung von der Masse des Volkes und von seinen Häuptern ausgegangen war. Auf diese Thatsache weist daher schon die früheste apostolische Predigt zurück, Apg. 2, 23. 3, 14 f. und je mehr darin das Bewußtseyn einer starken Kluft zwischen den Bekennern Jesu und den übrigen Juden lag, desto natürlicher ergab sich die Forderung einer Sinnesänderung und Bekehrung für die Nichtglaubigen, welche des Heiles fähig werden sollten, Apg. 2, 38. 3, 19. Der Gegensatz hob sich aber noch durch die zu Gunsten des Glaubens geschehenden Wunder und Zeichen, vgl. 2, 43. und das erfolgreiche Beispiel Kap. 3. worauf sich dann die Verantwortung des Petrus in Kap. 4. namentlich V. 10 ff. bezieht. Eben auch in dieser Beziehung, nämlich was die Entwicklung des Gegensatzes von Anfang an betrifft, ist die ursprüngliche Concentration des Gemeindelebens in Jerusalem von großer Bedeutung. Hier standen die Mächte der Nation den ersten Christen mit der ganzen Erinnerung und Gegenwart ihrer Feindseligkeiten vor Augen. Hier mußte sich an diesem Gegenüberstehen das eigenthümlich christliche Bewußtseyn consolidiren, und war eine Gewähr gegeben, daß es sich nicht abstumpfte noch verlor.

Das jüdische Wesen aber, wie es für das Evangelium nicht empfänglich war, hatte seine besonderen Elemente im Sektenleben jener Zeit ausgeprägt; mit diesen mußte die christliche Gemeinde der Natur der Sache nach zuerst in Conflikt kommen, und darin seinen Kampf gegen diese Schranke überhaupt durchkämpfen; in solche Berührung kam es mit dem Sadducäismus und Pharisäismus. Vor allem Andern mußte der Widerspruch zwischen Christenthum und Sadducäismus an's Licht treten. Schon die erste apostolische Predigt widersprach demselben, indem sie das Evan=

gelium auf's Engste an die alttestamentliche Prophetie anschloß, und diese in jenem erfüllt zeigte, Apg. Kap. 2 f. 3. 5. Ferner war die Grundthatsache des christlichen Glaubens die Bewährung Jesu durch seine Auferstehung. Dieß apostolische Zeugniß mit seiner Anwendung widersprach geradezu der sadducäischen Lehre von der absoluten Sterblichkeit des Menschen in's Angesicht. Nehmen wir hinzu, daß wie schon das Beispiel Gamaliels (der zunächst nur die Sprache weltlicher Weisheit führt, aber doch auch die Ueberzeugung gehabt haben muß, daß die christliche Lehre nicht gottwidrig sey,) zeigt, manche nicht sadducäischgesinnte Juden, namentlich von der pharisäischen Seite gegen das Christenthum milder gesinnt waren, ja im Laufe der Zeit ihre Hinneigung zu demselben bethätigten, vgl. Apg. 15, 5., so läßt sich auch daraus schon eine wachsende Abneigung der Sadducäer erklären. Die Pharisäer mußte die Predigt von einem Auferstandenen, bei dem Werthe, welchen sie auf den Auferstehungsglauben legten, anziehen, aber Viele von ihnen zog gewiß auch der sittliche Ernst des Christenthums an; denn nicht alle Pharisäer waren Heuchler, Viele gewiß wirkliche Eiferer des Gesetzes. Und umgekehrt mußte eben dieser sittliche Charakter der Kirche und ihrer Lehre die Sadducäer weiter abstoßen. Nach allem diesem werden wir uns nicht wundern dürfen, zu hören, Apg. 4, 1. 5, 17, daß die sadducäische Partei vorzüglich an dem ersten feindseligen Schritte gegen die Gemeinde, gegen Petrus und Johannes, hervorgerufen durch das von jenen verrichtete Wunder, Apg. Kap. 3. und 4., Theil hatte. Daß das hohepriesterliche Geschlecht damals auf Seiten der Sadducäer stand, bestätigt uns Josephus. Einen Nachhall dieser Gereiztheit und der ganzen ursprünglichen Stellung finden wir noch später im Leben des Apostels Paulus, Apg. 23, 6—9, wo dieser, in Jerusalem gefangen genommen, durch eine kluge Benutzung der Spaltung zwischen Sadducäern und Pharisäern sich für den Augenblick rettete.

Aber bald mußte sich auch der andere viel weiter führende Gegensatz der apostolischen Gemeinde gegen das pharisäische Element entwickeln. Noch hielten sich ihre Angehörigen an den Tempel, und waren oft dort versammelt; die Freunde gesetzlicher Frömmigkeit mußten eine Freude an ihnen haben. Doch lange konnte es nicht währen, bis sich der Unterschied des freien christlichen Geistes und der Gebundenheit des Gesetzes zeigte, und die Unangemessenheit des gesetzlichen Gottesdienstes und noch mehr des Haltens an der Tradition den Christen zum Bewußtseyn kam; und es lag wohl in der Natur der Sache, daß dieß zuerst im Kreise der Hellenisten geschah. Sie waren von Hause aus am geneigtesten und geeignetsten das Universalistische im Christenthum aufzufassen und hervorzuheben. Den Gegensatz von Hellenisten und hebräischen Juden in der Gemeinde finden wir zuerst in Apg. Kap. 6. erwähnt, aus Anlaß eines Zwiespaltes

zwischen beiden Theilen. Die Zahl der Jünger war nach 6, 1. schon bedeutend angewachsen, und es wurde allmählig schwer, die Armenfürsorge in der Gemeinde ohne besondere sociale Formen zu vollziehen. Die Hellenisten glaubten sich verkürzt; ihre Unzufriedenheit war Anlaß für die mit der Lehre hinreichend beschäftigten Apostel, die Errichtung eines Diakonenamtes vorzuschlagen. Unter den sieben hiezu von der Gemeinde gewählten Männern, denen sofort die Apostel die Hände auflegten, waren nun gewiß mehrere Hellenisten, wie Nikolaos, ein Antiochener Proselyte, V. 5.; sogar alle sieben haben griechische Namen. An ihrer Spitze steht Stephanus, der Mann, welcher den Gegensatz gegen das pharisäische Element des Judenthums zur Reife bringen sollte, ein Mann voll Gnade und Kraft und wahrscheinlich selbst Helleniste. Er ließ sich in Erörterungen ein mit der Schule der Kyrenäer und Alexandriner und Libertiner (d. h. zu welcher die römischen als Sklaven freigelassenen Juden gehörten V. 9.) Gereizt durch seine Ueberlegenheit und wie es scheint durch seine antipharisäische Richtung veranstalteten sie eine Anklage gegen ihn, 6, 11—14., welche schon durch die Masse der Theilnehmer Apg. 6, 12. auf einen nicht sadducäischen Ursprung und durch ihren ganzen Charakter auf pharisäische Triebfedern hinweist. Denn sie beschuldigt ihn der Lästerung wider Mose, Gott, den Tempel und das Gesetz, insbesondere der Behauptung, daß Jesus von Nazaret den Tempel zerstören und die mosaischen Institutionen (τα ἐϑη) ändern werde. Stephanus verklärt von seiner Glaubenszuversicht und dem Gefühl, eines öffentlichen Zeugnisses für den Herrn vor dem Synedrium gewürdigt zu seyn, hält eine uns in Apg. Kap. 7. aufbewahrte Rede, welche zum größten Theile geschichtlichen Inhaltes ist, indem er in der Kürze die ganze Geschichte der Nation mit seinem bestimmten, theils apologetischen theils polemischen Zwecke durchgeht. Das apologetische Moment tritt aber hinter der Polemik des feurigen, begeisterten, ohne Zweifel jungen Mannes entschieden zurück. Den ganzen Inhalt seiner geschichtlichen Ausführung faßt er in dem großen Vorwurfe des Unglaubens und der uralten Widerspenstigkeit des Volkes gegen Gott, 7, 51—53., zusammen. Diesen Sinn, in welchem sie das Gesetz nicht erfüllt, die Propheten verfolgt, den längst erwarteten Messias nun aber getödtet haben, hat das Volk trotz aller Heilsveranstaltungen Gottes von Anfang an und zumal in der ersten Geschichte der Gesetzesoffenbarung Mose gegenüber schon bewiesen. Den Gottesdienst haben sie wohl in Stiftshütte und Tempel behalten, aber das ist nicht das wahre Wohnen Gottes unter den Menschen und ihre Herzen sind ungeweiht geblieben. So führt er die Sache Christi statt seiner Sache durch diesen geschichtlichen Nachweis. Sie hat ihn überwältigt zu dieser Ausführung. Wenn er aber auch seine Vertheidigung zu vergessen und die Geschichte nicht anzuwenden scheint auf seine

Anklage, so liegt doch in seiner Rede die beste Antwort auf die Anklage der Gotteslästerung. Gottes Führungen rühmt er, und zeigt dagegen, daß das Volk trotz seinem Tempel ihm nur widerstrebe. Und indem er der Anklage über Lästerung des Tempels begegnet, V. 48, 49., das Recht des Tempeldienstes auf sein Maß zurückführt und so schon das Inadäquate dieser Gottesverehrung, und mithin die Eigenthümlichkeit des Christenthums im Gegensatze gegen das alte Testament ausspricht, hat er auch die andere Anklage in's rechte Licht gesetzt, und so ist er nun wohl im besten Zuge gewesen, die Weissagung Jesu Matth. Kap. 24, oder seine Drohung, daß der Weinberg Gottes von den Juden werde genommen werden, zu wiederholen. Aber man ließ ihn nicht vollenden, wir können den Schluß nur vermuthen. Dieses Auftreten und die Anklage selbst stimmen ganz mit dem damaligen Stande der Entwicklung zusammen, und es liegt darin durchaus nichts, was als eine ungeschichtliche Vorausnahme eines erst durch den Apostel Paulus zur Geltung gebrachten Princips erscheinen mußte. Die Zeugen gegen ihn sind falsche gewesen, aber trotz der Verdrehung mögen die angeschuldigten Worte doch ächt seyn. Stephanus selbst läugnet sie nicht. Aber er hatte damit nichts gesagt, was nicht von Jesu selbst schon hervorgehoben worden wäre und in der Gemeinde fortleben mußte, vgl. Matth. Kap. 24. 26, 61. Joh. 2, 19. 4, 22—26. über das Ende des Tempels, und das, was an dessen Stelle treten wird, aber auch Matth. Kap. 23. und Joh. 12, 42. über sein Verhältniß zu den Pharisäern. Diese Haltung Jesu ist ohne allen Zweifel geschichtlich; denn ohne sie ließe sich die durch seinen Kreuzestod unumstößlich bezeugte Thatsache der Feindschaft der Volkshäupter gegen ihn nicht begreifen, und überdem hätte eine judenchristliche Quelle wie das Matthäus-Evangelium gewiß solche Dinge nicht aufgenommen, wenn nicht die Macht der Geschichte dazu gedrungen hätte. Ist dem aber so, so mußte wohl nothwendig dieser Gegensatz wenigstens in einzelnen Mitgliedern lebendig geblieben seyn, und es hat alle innere Wahrscheinlichkeit für sich, daß er gerade in einem Stephanus zum vollen Bewußtseyn kam, wenn wir uns sein Bild nach seiner Rede und den geschichtlichen Andeutungen als das eines feurigen jungen Hellenisten vorstellen dürfen, so wie seine Gegner, (6, 9.) darunter Cilicier wie Paulus, ohne Zweifel als starre Gesetzeseiferer in der Lehre vom Heile in Christo Widerspruch mit dem Gesetze fanden. Aber auch wie nun Stephanus gesprochen, hat alle innere geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich; es ist eine freie von hoher Begeisterung, ja Aufregung getragene Rede, nicht künstlich gebildet, sondern dem lebendigen Bewußtseyn der Lage entquollen. Daher hat sie wohl einigemal statt künstlicher Fugen einen Sprung, wo dem Zuhörer überlassen bleibt, den Zusammenhang selbst zu denken. Inhalt und Absicht sind entschieden antipharisäisch, aber

doch schließt sich die Ausführung ganz genau an die jüdische Tradition an, — ganz wie sich diese doppelseitige Stellung nach dem damaligen Stande der jüdisch-christlichen Gemeinde erwarten läßt. Die Anführungen aus dem Alten Testament folgen nicht wörtlich unseren kanonischen Schriften, wie es von einer Stegreifrede, die sich an im Leben herrschende Tradition anschließt, zu erwarten ist, wie es aber undenkbar ist bei einer später ersonnenen und unterschobenen Rede. Noch ist der Ausdruck Menschensohn von Jesu selbst her der jungen Gemeinde geläufig, und Stephanus gebraucht ihn zum letztenmale innerhalb unserer neutestamentlichen Literatur. Auf der anderen Seite ist sie durch den aufgeregten Ton in aller Schärfe unterschieden von der milden Sprache eines Petrus am Pfingstfest, der den Widerstand gegen den Herrn fast nur als etwas Vergangenes zu betrachten, und Sinnesänderung fast vorauszusetzen scheint, von der Ehrerbietung, mit welcher sich die Apostel Apg. Kap. 4. und 5. vertheidigten und die es einem Gamaliel leicht machte, sich wenigstens in indifferenter Weise für sie auszusprechen, aber auch von der größeren Ruhe, mit welcher Paulus wieder Kap. 13. einen ähnlichen Gedankengang entwickelt. Alles ist hier individuell und zugleich der Spannung des Momentes angemessen. Eben darum, weil dieser Moment so bedeutend war und wurde, ist es leicht begreiflich, daß Inhalt und Ton dieser Rede in gutem Gedächtnisse für die schriftliche Aufzeichnung aufbewahrt wurden. Und wenn nun eine längst vorbereitete Gährung und die Aufregung des Augenblicks Stephanus dahin gebracht hatten, aus dem Tone der Vertheidigung in den der Anklage zu fallen, so begreift es sich leicht, daß die wachsende Erbitterung in den Tumult ausbrach, der mit seiner Steinigung endete. Aber eben dadurch nun ist dieser Vorgang ein Epoche machender geworden. Der bewußte Gegensatz des christlichen Glaubens gegen das statutarische Judenthum war nun ausgesprochen, und der Tod ihres ersten Blutzeugen machte der Gemeinde diese Wendung unvergeßlich; aber auch die hereinbrechende erste Verfolgung, welche sie in ihren Grundfesten zu erschüttern schien, mußte nur ihre weitere Entwicklung befördern.

3. Es ist eben durch dieses Ereigniß die zweite Entwicklungsstufe der christlichen Gemeinschaft herbeigeführt worden, welche einen wesentlichen Fortschritt anbahnt, wenn auch zunächst nur als Uebergangsstufe. Die Gemeinde sieht nun auch Nichtjuden in ihre Mitte eintreten und gewinnt das Bewußtseyn, daß die Heiden in der That zur Theilnahme an dem Heile in Christo berufen seyen und zwar ohne daß sie zum Behufe ihres Uebertritts sich vorher beschneiden lassen, d. h. zuerst Juden werden müßten. Dieß war ein entscheidender Schritt weiter zu der vollen Selbstständigkeit der christlichen Kirche. Aber die ersten Schritte auf diesem Boden geschehen noch wie mit schlummerndem Bewußtseyn der großen Bedeutung,

ohne alle vorausgehende menschliche Reflexion, die Erkenntniß entwickelt sich aus den Thatsachen des Lebens selbst heraus. Noch am Tage vor Stephanus Tod erhob sich die Verfolgung, Apostelg. 8, 1., der Masse des Volkes war nun ein Licht über den großen Gegensatz aufgegangen, der Eifer kehrte sich wohl zunächst gegen die, welche sich im Sinne des Stephanus aussprachen; aber je mehr er verehrt war (8, 2.), von desto Mehreren wurden auch seine Grundsätze getheilt, desto weiter erstreckte sich die Feindschaft, in deren Erweisung Saulus von Tarsus als besonders thätig genannt wird. Unter diesen Umständen zerstreuten sich die Christen zum großen Theile in die umliegenden Gegenden, so jedoch, daß die Apostel selbst zunächst immer noch in Jerusalem zurückblieben; das *παντες* in 8, 1. ist nicht strenge numerisch zu nehmen, die Gesammtheit der Gemeinde als Ganzes ward zerstreut. Unter den Zerstreuten aber waren Manche, die die Fähigkeit, das Evangelium zu verkündigen, und den innerlichen Trieb dazu in sich trugen, gemäß der allgemeinen Richtung des Geistes in der Kirche Zeugniß abzulegen von ihrem Gauben, denn so weit war nun das Bewußtseyn der Glaubigen eben damit bereits erstarkt und gereift. Zum Theil verweilten sie wohl im jüdischen Lande (8, 1.) und es wurden die hin und her in diesen Gegenden wohnenden Glaubigen durch sie gestärkt und vermehrt. Auch die weiter nach Phönizien, Cypern, Antiochien Gehenden konnten sich doch auf die Juden in der *διασπορα* beschränken, Apostelg. 11, 19. Aber der entscheidende Schritt geschah nun zunächst in Samarien. Es war Philippus, einer von den sieben Diakonen der Jerusalemischen Gemeinde (6, 5.), später Evangelist genannt (21, 8.), der nach Samarien kam, und da in einer Stadt mit großem Erfolge predigte und taufte. Wenn der Herr den Aposteln den Befehl gegeben hatte, alle Völker zu lehren, so blieb es wohl lange bei ihnen noch unbestimmt, in welchem Sinne dieß zu geschehen habe; sie konnten sich recht wohl den Uebergang durch die Beschneidung und den Weg der Proselyten vermittelt denken. Aber nun wurde ein Beispiel gegeben, welches weiter führte. In Samarien hatte schon Jesus selbst einen empfänglichen Boden gefunden (Joh. 4.) und so fand es nunmehr auch Philippus, Apostelg. 8, 5 ff. Auf die Nachricht von diesem Ereignisse schickten die Apostel von Jerusalem aus Petrum und Johannem als Abgeordnete dahin, auf deren Gebet sofort die Getauften unter auffallenden äußeren Zeichen auch den heiligen Geist empfingen, wonach dann auch die Apostel selbst das Evangelium in Samarien verkündeten (vgl. 8, 17. 8, 25.). Allein die Samariter waren doch immer noch das stammverwandte Volk, ursprünglich mitberufen und nur durch ihre Schuld vom Segen der Theokratie losgerissen. Philippus und diese Apostel hatten also wohl in jedem Falle keinen Theil an dem damaligen Nationalhasse, der Umgang Jesu hatte sie davon ge=

reinigt und ihr Betragen ist eine Bestätigung der Erzählung von Joh. 4. Aber immer noch war damit die Berufung der eigentlichen Heiden nicht ausgesprochen; doch auch dieß sollte nun geschehen. Zuerst geschah es wahrscheinlich an dem Eunuchen im Dienste der äthiopischen Königin Kandake, welchem Philippus unterwegs begegnete und in welchem wir einen Heiden vermuthen müssen, 8, 26—40.; diese Taufe geschah, wie der Verfasser der Apostelgeschichte geflissentlich hervorhebt, unter Dazwischenkunft eines Engels. Sicherer aber noch ist Folgendes: Unter den weiter zerstreuten Flüchtlingen war doch wenigstens eine Minderzahl (Apostelg. 11, 20. vgl. 19.), welche sich an Nichtjuden wandten und zwar in Antiochia. Wahrscheinlich waren auch dieß Hellenisten, welche ihrem ganzen Bildungs- und Lebensgang nach sich den Heiden gegenüber nicht so fremd fühlen und abschließen konnten. Ihre Bemühungen waren außerordentlich erfolgreich. Aber noch ehe dieß geschah oder wenigstens ehe man zu Jerusalem Kunde davon hatte, erfolgte ein entscheidender Schritt auch in dem Wirkungskreise der Apostel selbst. Ohne diesen Zwischenfall hätte die Bildung einer christlichen Gemeinde aus Heiden einen großen Zwiespalt unten den Christen erregen können. Jemehr die palästinensischen Christen bisher noch am Gesetze hielten, desto leichter konnten sie sich eben durch eine solche ihnen bedenkliche Thatsache zum schroffen Gegensatze gegen die neue Gemeinde getrieben finden, so daß ein doppeltes Christenthum, ein judenchristliches und ein heidenchristliches, ohne höhere Einheit, entstanden wäre. Aber solche Spaltung wurde verhindert durch das Walten des Herrn der Gemeinde selbst und seines Geistes. Dadurch mußte es sich so fügen, daß die Apostel selbst sich getrieben sahen, Heiden in die christliche Gemeinschaft aufzunehmen. Petrus hatte eine Reise unternommen, um die Gemeinden in Judäa, Samaria und den Gegenden des mittelländischen Meeres zu besuchen und auf einige Zeit Joppe zum Ausgangspunkt seiner Wirksamkeit gemacht, Apostelg. 9, 43., die Verfolgung hatte sich gelegt, die Gemeinde begann wieder Ruhe zu haben (9, 31.). Während dieser Zeit nun traf es sich, daß ein römischer Centurio, der sein Standquartier zu Cäsarea, dem Prokonsulssitze hatte, in einem Gesichte die Weisung bekam, nach Petrus zu senden. Er wird als ein durch redliche Frömmigkeit ausgezeichneter Mann geschildert; daß er aber nur Proselyte des Thores und nicht der Gerechtigkeit war, ergibt sich aus der ganzen Erzählung, dem Benehmen des Petrus, der die Leute ausdrücklich den Juden entgegensetzt und der übrigen Juden, die in gleichem Sinne reden und handeln, vgl. 10, 28. 45. 11, 1—3. 18. Die Botschaft nun traf den Petrus, als er eben selbst im Gebete begriffen und von einer Vision überrascht war, in welcher er aufgefordert wurde, levitisch unreine Thiere zu essen, und sich in seinen Bedenken durch eine Stimme beschwichtigt sah,

welche ihn als rein ansehen hieß, was Gott gereinigt habe. Er folgt dem Rufe, verkündet dem Cornelius und seinem Hause das Evangelium, sieht sie unzweideutig vom Geiste ergriffen, so daß ihm Nichts übrig bleibt, als was Gott gethan, auch äußerlich durch die Taufe zu vollenden. So berichtet er es selbst, sich rechtfertigend, nachher in Jerusalem, 11, 5 ff. Und damit beruhigt sich der apostolische Kreis, und erkennt die Thatsache in ihrer großen Folge an, 11, 18. Es ist ganz unberechtigt, diese Thatsache geschichtlich anzuzweifeln, weil doch Paulus und nicht Petrus, sondern jener sogar im Gegensatz zu diesem der Erste gewesen, der den großen Grundsatz der Aufnahme von Nichtjuden zur Geltung gebracht habe. Aus dem Galaterbriefe folgt nur, daß Paulus das Heidenapostelamt als seinen beständigen Beruf im unterscheidenden Sinne ansah, nicht daß er den ersten äußerlichen Schritt in dieser Richtung gethan; Petrus thut es auch hier nicht aus eigenem innerem Antriebe, sondern nur zufolge einer unwiderstehlichen göttlichen Weisung. Sein späteres schwankendes Benehmen beweist keineswegs, daß er nicht die Kraft gehabt haben könne, einem solchen Rufe zu folgen, dort in Antiochien beweist sein Abfall auch nicht, daß er nur eine zeitlang ohne innere Ueberzeugung dem Paulus nachgegeben hätte; er hat der Macht der Thatsachen nachgegeben, und daß er die Ueberzeugung, welche sie ihm aufdrangen, verläugnen konnte, beweist nicht, daß er sie nie gehabt. Ein nichtiger Einwand ist es, daß die Vorwürfe, die ihm 11, 3. gemacht werden, viel weniger besagen sollen, als die vorangegangene Thatsache enthalten würde. Sie liegt indirekt darin. Allerdings aber erfolgt der ganze Hergang in einer für das Christenthum und die apostolische Periode insbesondere charakteristischen Weise; es zeigt sich daran, daß es der Herr selbst und sein Geist ist, der dem Evangelium Bahn bricht, unabhängig von menschlicher Weisheit und Vorurtheilen; es zeigt sich, wie das Christenthum Leben ist, und von diesem aus alle Lehre sich erst entwickelt, wie der Geist besonders in den entscheidenden Momenten der apostolischen Periode die Gemeinde behütet und gehoben, und die Erkenntniß der Apostel erweitert und geläutert, und wie sie auch diesem Geiste sich gefügt haben, und so die Einheit der christlichen Kirche bewahrt und gesichert worden ist. Nachdem nun die jerusalemische Gemeinde auf solche Weise über den wichtigen Gegenstand zum richtigen Bewußtseyn gekommen war, war sie denn auch im Stande, die auswärts zunächst in Antiochien erfolgte Bekehrung unbeschnittener Heiden im rechten Lichte zu betrachten und mit innerer Theilnahme zum Gegenstand ihres Dankes gegen den Herrn und ihrer thätigen Fürsorge zu machen. So geschah es nach Apostelg. 11, 19—26. Sie sandten den Barnabas nach Antiochien, V. 22., der mit Freuden den Stand der Dinge sah, gemeinsame Sache mit den übrigen an der Bekehrung der Heiden Arbeitenden machte und sofort nach

Tarsus in Cilicien reiste, von wo er dann den inzwischen bekehrten Paulus mit nach Antiochien nahm und in den dort eröffneten Wirkungskreis einführte. In der That blühte das Christenthum hier so, daß von hier aus sich der Name Christen verbreitete (s. unten). Alle diese Vorfälle, wie sie die Apostelgeschichte darstellt, haben in sich selbst, d. h. in dem Zusammenhange des Verlaufes, ihre Gewähr; die Thatsache des frühen Bestehens der antiochenischen Heidengemeinde anzuzweifeln, ist kein Grund vorhanden; sie ist aber fast nur durch solchen Gang der Entwicklung erklärbar. Es ist hiermit noch nicht Alles gewonnen. Wir sehen bald wieder eine Reaction eintreten und noch fehlte viel, bis das Gefühl der innerlichen Verbrüderung zu der Thatsache der äußeren Aufnahme der Heiden hinzugekommen und durchgedrungen, und bis der große jetzt eröffnete Missionsberuf in Fleisch und Blut der Gemeinde übergegangen. Hiezu war ein neues Werkzeug nöthig. Aber ohne solche Vorbereitung ist die Thätigkeit des Apostels Paulus kaum denkbar. Sie mußte sonst auf unübersteigliche Schwierigkeiten stoßen. Die nachfolgende Geschichte mit der großen neuen Entwicklungsstufe bildet so selbst die größte Gewähr für den bisherigen Lauf der Dinge. Ueberdieß war es wohl in der Zeit, wo das Gedächtniß dieser Vorgänge noch verhältnißmäßig frisch seyn mußte, für den Verfasser der Apostelgeschichte unmöglich eine entstellende Darstellung wider die Wahrheit zu ersinnen und auszubreiten. Was aber die Art des Herganges selbst betrifft, so haben wir an dem eigenen Zeugniß des Apostels Paulus den besten Beweis, wie Vieles in dieser apostolischen Periode durch Gesichte und Offenbarungen ging.

2. Die Fortbildung der christlichen Gemeinschaft durch den Apostel Paulus.

§. 49.

In dieser Entwicklung ihrer universalen Selbstständigkeit wurde die christliche Gemeinschaft vorzüglich durch den auf eigenthümliche Weise hiezu berufenen Apostel Paulus gefördert, dessen Grundsätze diesen ihren Beruf zur klaren Erkenntniß erhoben; er hatte aber zugleich die Aufgabe, insbesondere die Einheit der Kirche durch die Vermittlung der großen in diesem Werke sich ergebenden Gegensätze zu behaupten und zu entfalten, und daß er auch hierin unter schweren Kämpfen in Kraft des göttlichen Geistes in der Gemeinde den Sieg errungen, bezeugt der ruhige Besitz dieser Güter in dem letzten Abschnitte des apostolischen Zeitalters.

1. Die dritte Entwicklungsstufe der apostolischen Gemeinschaft offenbart sich darin, daß die christliche Gemeinde nun aus dem gewonnenen Bewußtseyn von dem Mitberufenseyn der Heiden heraus entschieden handelt, und zugleich ihre Einheit und Selbstständigkeit durch Vermittelung und Ausgleichung der großen sich ergebenden Gegensätze zu behaupten und zu entfalten bemüht ist. Der Träger dieser Aufgabe ist der Apostel Paulus.

In dem bisherigen apostolischen Kreise war eine offenbare Lücke. Keiner der vorhandenen Apostel eignete sich, um dem Streit mit dem Partikularismus und der Gesetzlichkeit des Judenthums völlig durchzufechten. Unter denen, welche der Apostel Paulus in Gal. 1. und 2. als die Säulen der jerusalemischen Gemeinde bezeichnet, war zuvörderst Jakobus derjenige, welcher den Beinamen des Gerechten trägt, weil er die christliche Frömmigkeit vorzugsweise in der alttestamentlichen Form ausprägte. Petrus aber, obgleich er sich der höheren Offenbarung und Leitung fügte, hatte doch nicht Entschiedenheit genug, um Vorkämpfer zu seyn, wo es galt, mit überlegenem Geiste der Gemeinde die Richtung auf das neugewonnene Ziel zu geben. Johannes, der sich an ihn anschloß, und der überhaupt in der Geschichte der apostolischen Kirche wenig durch Handeln eingegriffen zu haben scheint, war wohl damals durch sein jugendliches Alter und die vorherrschende Innerlichkeit seines Naturells ebenfalls zu dem Berufe nicht geeignet, den Kirchenkampf durchzufechten, in welchem er sich mit ganzer Entschiedenheit nach außen kehren mußte. Der Apostel Matthias brachte kein neues Element in den Kreis, Menschenwahl reichte da nicht hin. So ersah sich der Herr selbst ein anderes Werkzeug, welches dann mitwirkend mit den übrigen Aposteln auf einer längeren Bahn der Entwicklung die Sache zum Ziele brachte. Wie es berufen, wie der Apostel Paulus bekehrt ward, das haben wir nun zuerst in Betracht zu ziehen, und dann zu untersuchen, wie in seiner Wirksamkeit die weitere Entwicklung vor sich ging.

Als Stephanus, der erste Vorkämpfer gegen den pharisäischen Geist des Judenthums, unter den Steinwürfen seiner Nation den Geist aufgab, wirkte Saulus mit und hatte sein besonderes Gefallen an diesem Ende, Apg. 7, 58 — 8, 1. Aber das Opfer trug seine Früchte; aus der Asche des Stephanus erhob sich der Geist des Paulus. Der ihn tödten half, ward das berufene Werkzeug Gottes, die große Aufgabe zu erfüllen, welche jener kaum geahnt hatte. Ueber die Art und Geschichte seiner Bekehrung ist der Apostel selbst der erste Zeuge, den wir hören müssen, und mit seiner Aussage ist der Bericht der Apostelgeschichte zu vergleichen. Wichtig ist in ersterer Hinsicht vor allem der Brief an die Galater. Bekehrte Heidenchristen sollten dort unter das Joch des mosaischen Gesetzes gethan

werden; der Apostel, dagegen seine Ueberzeugung vom Evangelium darlegend, tritt mit seinem vollen apostolischen Ansehen auf und fühlt sich gedrungen, vor Allem dieses selbst apologetisch zu behaupten und zu begründen. So beginnt er mit der Erklärung, daß er sein Apostelamt nicht von Menschen, durch menschliche Uebertragung, ja nicht einmal durch menschliche Vermittlung habe; daher denn auch das von ihm verkündete Evangelium nicht menschlich sey, Gal. 1, 11., als weder von einem Menschen empfangen, noch gelehrt, sondern allein durch eine Offenbarung Jesu Christi. Da er ursprünglich unglaubig gewesen, der eifrigste Verfolger der Gemeinde, weil Anhänger der väterlichen Satzungen (V. 13 f.) gefiel es Gott wohl, seinen Sohn in seinem Innern (ἐν ἐμοι) zu offenbaren (16.), damit er ihn unter den Heiden verkündigte. Also eine ἀποκαλυψις ging voran, und sie allein machte ihn zum Apostel, und erleuchtete ihn über das Evangelium. Auch nicht von den Aposteln ist er irgendwie abhängig gewesen (18.), erst nach drei Jahren hat er Petrum in Jerusalem aufgesucht, und ist 15 Tage dort geblieben. Er war den Gemeinden in Judäa persönlich unbekannt, aber sie haben Gott gepriesen über seiner Bekehrung und Thätigkeit, und die Apostel ihm die Bruderhand gereicht. In solchem Sinne behauptet er seine Bekehrung durch Christum selbst allein. Zwischen seinem jüdischen und christlichen Leben lag kein Mittelzustand. Das Plötzliche seiner Bekehrung schildert er wie das Aufgehen des Lichtes in ihm (vgl. 1 Kor. 9, 1. und 2 Kor. 4, 6.). Aller Nachdruck liegt ihm in der Erhärtung seines apostolischen Ansehens darauf, daß auch er selbst Christum gesehen. Und wenn nun seine Gegner großes Gewicht auf Gesichte und Offenbarungen, die sie hatten, legten, so muß auch er, wenn gleich nur ungern, die seinige erwähnen, 1 Kor. 9. 2 Kor. 12. Was er damit sagen will, wird am deutlichsten aus 1 Kor. 15, 8. Dort zählt er die Zeugen der Auferstehung Jesu auf, und unter ihnen sich selbst. Der auferstandene und verklärte Jesus ist es, den er nach 1 Kor. 9, 1. gesehen, das ist die Offenbarung Gal. 1, 16., durch welche es in seinem Innern plötzlich Licht und er selbst gänzlich umgewandelt wurde. Wie aber dieser Vorgang geschehen, darüber tritt die Apostelgeschichte mit ihren Nachrichten ergänzend ein. Sie erzählt uns die Sache 9, 1—22. im Zusammenhang mit allem dem, was als nächste Folge der durch Stephanus Tod ausgebrochenen Verfolgung erscheint. Zuerst des Philippus Wirksamkeit, dann Pauli Bekehrung, dann die Heidenpredigt durch Petrus und in Antiochien. Paulus bethätigte nach Stephanus Tod noch weiter den Eifer, den er bei dieser Gelegenheit gezeigt; er schleppt Männer und Frauen vor Gericht; und um auch auswärts, wo das pharisäische Judenthum durch das Christenthum bedroht schien, kräftig entgegen zu wirken, ließ er sich von dem Hohenpriester Vollmacht

des Synedriums ertheilen, um in Damaskus, welches ein Hauptsitz des Judenthums, voll Proselyten war, wo besonders nach Josephus die Frauen sich in Menge anschloßen, die Christen gefangen nehmen zu können. Hier nun sah er sich auf dem Wege dorthin plötzlich umleuchtet vom himmlischen Lichte und hörte den Ruf des Herrn. Geblendet fastete und betete er drei Tage, bis er durch ein Gesicht an den damascenischen Christen Ananias gewiesen wurde, der auf demselben Wege Kunde und Weisung über ihn erhielt, ihn aufsuchte, heilte, und in die Gemeinde einführte, wo er nun zum Erstaunen Aller als lehrend auftrat. Diese Erzählung stimmt vollständig zu der Art, wie der Apostel selbst seine Bekehrung beschreibt, plötzlich, von dem Herrn selbst, durch seine Erscheinung und innere Erleuchtung gewirkt. An den Gesichten und Erscheinungen können wir keinen Anstoß nehmen, wenn wir nicht annehmen wollen, Paulus habe selbst über sein eigenes Leben mythisch geredet. Die Apostelgeschichte läßt dasselbe Faktum den Apostel selbst noch zweimal erzählen, 22, 6—16. zu Jerusalem vor dem Volke, und 26, 2 ff. vor Festus, ganz gemäß der Sitte alterthümlicher Geschichtschreibung, und weil ihm wohl viel daran lag, eben diese Thatsache den Lesern tief einzuprägen. Die Unterschiede in der Erzählung gleichen sich leicht aus. Die Begleiter haben keine Person gesehen, aber das Licht wahrgenommen; und so hat auch Paulus die artikulirte Stimme und was sie sagte allein gehört. Auch durch alle sonstigen Abweichungen, die Erzählung von der weitern Vision Kap. 22. das Fehlen des Ananias Kap. 26. wird das Wesentliche der Thatsache nicht verändert; sie sind an sich zu unbedeutend, und erklären sich leicht aus den Absichten, welche der Augenblick dem Apostel eingab, eines zu übergehen als unwesentlich, anderes hervorzuheben, je nach den Umständen, wie eben den Verkehr mit dem gesetzlich frommen Ananias und die Vision im Tempel, dem Volke von Jerusalem gegenüber (vgl. 2 Kor. 12, 9.). In der Bekehrung des Apostels nun lag auch gleich seine Berufung zum Apostelamt; denn abgesehen von seiner Vision im Tempel, fühlte er sich alsbald mit der apostolischen Geistesgabe ausgerüstet, er war sich derselben bewußt, als der Gabe einer selbstständigen, auf der Erleuchtung und Offenbarung Christi beruhenden Erkenntniß Jesu als des Erlösers Gal. 1. und 2., und als der Gabe einer unabhängig in der Kraft Christi vollzogenen, mit Ausgießung des heiligen Geistes verbundenen Wirksamkeit für die Sache Christi, 1 Kor. 15, 10. vgl. 9. 2 Kor. 12. vgl. Gal. 2, 8. Ephes. 3, 2—9. Es war ihm eine selbstständige Ueberzeugung von der Wahrheit der Auferstehung Jesu zu Theil geworden, 1 Kor. 15. Und zugleich war er erleuchtet worden mit dem heiligen Geiste so daß ihm der Sohn in seinem Innern offenbar wurde, Gal. 1, 16., als der, welcher er ist. Hiermit war er in seinem Glauben an Jesum

Christum und in seiner Grundauffassung des Evangeliums nicht abhängig von anderen Menschen, sondern allein von dem sich ihm selbst offenbarenden Christus, Gal. 1, 12. 16. und dem ihm diesem Sohn offenbarenden Gott selbst. Eben in dieser Selbstständigkeit seiner Erkenntniß liegt seine Befähigung zum Apostelamte. Und wenn er einerseits immer die Gabe des apostolischen Amtes als die erste und höchste unter den Geistesgaben aushebt, 1 Kor. 12, 28. Ephes. 4, 11., andererseits seine apostolische Würde als der der übrigen Apostel völlig gleich geltend macht, ja sich als den bezeichnet, der mehr als sie alle gearbeitet habe, so sehen wir daraus, in welchem specifischen Sinne er sich dieses Amt und seine Gabe zuschreibt. So war also auf dem Boden der christlichen Gemeinde ein neues Werkzeug erstanden. Ehe wir aber seiner Wirksamkeit nachfragen müssen wir noch weiter in den Entwicklungsgang seiner Erkenntniß zu blicken suchen. Man hat wohl gefragt, ob er den wesentlichen Inhalt christlicher Erkenntniß, wie er sich in seinen Briefen darstellt, sich erst allmählig im Kampfe errungen habe, oder ob er wohl auch von anderen Christen darin bestimmt worden sey. Was das letztere betrifft, so wäre noch sehr die Frage, ob es zur Zeit seiner Bekehrung nur überhaupt Christen gab, welchen die wesentlichen Punkte seiner Auffassung des Evangeliums zum klaren Bewußtseyn gekommen wären. Die Bekehrung des Cornelius und der Heiden in Antiochien scheint später zu fallen. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß sich unter den Christen in Damaskus damals schon solche freie Ideen gefunden hätten. Daß sie überhaupt noch nicht sehr im Schwange gingen, beweist das Beispiel Petri und der andern Apostel. Wir haben keine Spur, daß Paulus mit den Männern zu Antiochien in Berührung gekommen wäre; Barnabas hatte ihn, als er mit ihm in Berührung trat, schon zuvor in Jerusalem von dieser Seite kennen gelernt; schon dort begann Paulus nach Apostelg. 9, 26. die Juden zu Feinden zu haben. Bei ihm finden wir überdieß von Anfang an ein klares und entwickeltes Bewußtseyn von dem, was zuvor ohne ihn zwar auch schon geschehen war, aber doch nur unter außerordentlichen Umständen ohne eine durchherrschende Erkenntniß nnd Ueberzeugung. Bei ihm tritt das Princip in einer originalen Kräftigkeit und bestimmten, sicherem Handeln hervor. Entscheidend ist sein eigenes Zeugniß hierüber, Gal. 1. und 2. Sein Evangelium, wie er es dort nennt, ist das Evangelium nach seiner eigenthümlichen Auffassung, wie es sich charakteristisch unterscheidet von dem Lehrtypus der übrigen Apostel, weil er das Christenthum vorzugsweise im Gegensatze zur alttestamentlichen Religion betrachtet, und kraft dieses Gegensatzes als neue Heilswahrheit, neuen Heilsweg für alle Menschen geltend macht. Also sein Zeugniß beweist die Originalität seines Standpunktes. Und so führt uns denn dieses nämliche

Selbstzeugniß auch in der Frage, ob er selbst seine Auffassung sich erst allmälich gebildet habe. Er selbst leitet die Eigenthümlichkeit seiner Lehre ab von der Offenbarung derselben, und zwar fällt diese nach Gal. 1, 16. in eine bestimmte Zeit, d. h. sicher in den Anfang seiner Bekehrung, mit welcher der wesentliche Grund dieser eigenthümlichen Erkenntniß schon gesetzt seyn muß. Das Licht war ihm aufgegangen, der Zusammenhang des Einzelnen entwickelte sich ihm nun allmälich, nicht kam Eins zum Andern aggregatweise hinzu, sondern das Ganze wuchs aus dem gelegten Grunde in organischer Lebendigkeit hervor. Dieß schließt nicht aus, daß er nicht auch später noch Offenbarungen gehabt hätte, Gal. 2, 2. 2 Kor. 12, 1. vgl. 7. Diese waren aber immer speciellen Inhalts. Das Allgemeine und Wesentliche war gleich mit dem Anfange selbst gegeben.

Zu einer solchen plötzlichen und durchgreifenden Umgestaltung lagen in seiner Persönlichkeit alle als Voraussetzung nöthigen Momente, und die Art der Bekehrung vollendet dieselben. Ein Anknüpfungspunkt, wenn auch ein vorher schlummernder, konnte seine hellenistische Bildung seyn. Auch die alexandrinisch-jüdische Theologie konnte als untergeordnetes Element mitwirken. Wenn aber doch der Grundzug bei ihm strenger Pharisäismus war, der sich zum glühenden Fanatismus entwickelte, so fallen damit allerdings alle rationalistischen Erklärungen von früher empfangenen allmälich wirkenden Eindrücken, milderen Gamalielischen Ansichten; aber es liegt eben in diesem Pharisäismus bei der Gewissenhaftigkeit des Eiferns und der Kraft des Charakters, die sich damit verbanden, das größte subjektive Moment, welches eine gänzliche plötzliche Umgestaltung seiner Anschauungen und seines Lebens erklärt. Zu diesem subjektiven aber kommt nun das objektive Moment von mächtigster Wirkung in seiner Bekehrung, wenn er doch mitten in der Verfolgung begriffen, mit Einem Male sich von der Thatsache der Auferstehung Jesu überzeugt fand, und zugleich in sich selbst eine sittliche Kraft wahrnahm, welche er zuvor bei allem Gesetzeseifer nicht hatte erlangen können. Das sind die Factoren, welche allein die große Thatsache erklären, die unbegriffen bleibt bei der Annahme daß er sich selbst getäuscht habe.

2. Aber in diesem Gange seiner Bekehrung und Berufung liegt nun auch schon der Charakter seiner Wirksamkeit oder der ihn dabei leitenden Grundsätze. Je mehr in ihm beide geistigen Zustände des Gesetzes und des Glaubens sich mit der größten Entschiedenheit ausprägten, und je näher beide der Zeit nach in ihm zusammen gränzten, desto stärker mußte ihm der Gegensatz zum Bewußtseyn kommen. Wie Nacht und Tag standen sie einander gegenüber, 2 Kor. 4, 6. Röm. 13, 12. 1 Thess. 5, 5. Als ein neues Leben erschien wohl auch den übrigen Aposteln das Christenthum, aber doch mehr nur quantitativ unterschieden. Dieser Unterschied

ward ihm zum Gegensatze des alten Bundes. So gestaltet sich seine Auffassung des Christenthums, die sich in den zwei Sätzen zusammenfassen läßt: 1) daß nur im Evangelio, in Jesu Christo, nicht in dem Gesetze das Heil zu finden ist; denn was Paulus selbst jetzt als einen Zustand der Nacht und des Todes betrachtet, das war ja bei ihm ein Zustand unter dem Gesetze gewesen. Desto mehr war es für ihn nun entschieden, daß das Gesetz, selbst im besten Falle, nicht vermögend sey, zur Gerechtigkeit vor Gott und zum wahren Leben zu führen, vielmehr nur zur Erkenntniß der Sünde und ihres Elendes, und daß das eben der Zweck des Evangeliums sey, was das Gesetz nicht vermocht hatte, auf das Befriedigendste zu fördern. Vgl. den ganzen Inhalt des Galater-, Römer- und Philipperbriefs. Die Lebendigkeit, womit Paulus Röm. 7. den Zustand unter dem Gesetze in diesem Sinne beschreibt, ist eine Bürgschaft dafür daß er dort eine Darstellung seiner persönlichen Erfahrung gibt, und eben daran zeigt sich auch, wie sehr dieser Grundsatz seiner Lehre mit der Thatsache seiner Bekehrung selbst schon gegeben war; 2) an jenen Hauptsatz schließt sich nun aber der zweite an, daß, wie alle Theilnahme an dem Heile in Christo nur aus Gnaden verliehen wird, so dieselbe den Heiden nicht minder als den Juden bestimmt ist. Dieß war eine einfache Folgerung aus dem Ersteren; es mußte sich aber dem Apostel in Beziehung auf seine persönliche Erfahrung noch besonders einprägen. Er war ein Verfolger gewesen; seine eigene Berufung war für ihn der augenscheinlichste Beweis der Gnade des berufenden Gottes, 1 Tim. 1, 13—16.; darin wurzelte seine Anschauung von dieser Gnade als der völlig freien, 1 Kor. 1, 26—29. Tit. 3, 5 f. Röm. 9. 10. Aber hier wurzelte auch seine Ansicht von der Berufung der Heiden. Es war für ihn psychologisch unmöglich, sich einen Vorzug vor den Heiden zuzuschreiben; aller Unterschied war ihm verschwunden in dem großen Gefühle der Einen gemeinsamen menschlichen Sündhaftigkeit, Röm. 3. 5. Gal. 3, 22. Was der Pharisäer Saulus als Gewinn und hohen Ehrenvorzug betrachtet hatte, das war ihm zu nichte geworden, Phil. 3, 4—7. Die Elemente sind ihm eines Theils die Einheit der Sünde, andern Theils die Einheit der über Alles reichen göttlichen Gnade, Röm. 3. Ephes. 3, 8. 1 Tim. 1, 16., und sein durch die Art seiner Berufung geschärfter Blick in den Gang der alttestamentlichen Oekonomie und die Andeutungen eines auch die Heiden umfassenden göttlichen Rathschlusses in dieser. So war seine Grundanschauung schon in dem Bewußtseyn, welches ihm seine Bekehrung gab, constituirt. Seine ganze Lehre von der Sünde und Gnade erwuchs hieraus. Wie sich ihm aber diese hienach gestaltet, so erwuchs ihm im Zusammenhange damit dann auch allmälig der entwickeltere Begriff von der Person des Erlösers, welche jener Lebensmittheilung entsprechen mußte.

Er mußte konsequenter Weise denselben Gegensatz zwischen dem gewöhnlichen Menschen und der Person Jesu sich klar machen und entwickeln, wenn auch die Entwicklung seiner Lehre zuerst nicht von der christologischen Seite ausging. Aber auch hierin wirkt nur der ungeheuere Umschwung nach, welchen seine ganze Ueberzeugung durch die Erscheinung des verklärten Erlösers erlitten hat. Wenn denn nun, wie oben erwähnt, ähnlich dem apostolischen Leben überhaupt, auch bei ihm später weitere Erscheinungen und Offenbarungen hinzukommen, so wirken eben die göttliche Offenbarung und die geschichtliche Fortentwicklung hier wie auf diesem ganzen Gebiete fast ineinanderfließend zusammen.

3. Und dieser ganzen grundsätzlichen Eigenthümlichkeit seiner evangelischen Lehranschauung gemäß ging demnach seine Wirksamkeit dahin, daß er das Evangelium den Heiden verkündigte, daß so heidenchristliche Gemeinden sich bildeten und zwar in der Weise, daß sie vollkommen ebenso berechtigt seyn sollen wie die judenchristlichen. Er selbst aber betrachtet sich vorzugsweise als den Heidenapostel. In den nächsten Jahren nach seiner Bekehrung zwar können wir die Spuren seiner Thätigkeit nicht genauer verfolgen. Nach dem Galaterbrief hielt er sich erst in Arabien auf, kam von da wieder nach Damaskus und erst jetzt nach 3 Jahren dann nach Jerusalem, aber nur zu einem kurzen Aufenthalt. Die Apostelgeschichte übergeht den Aufenthalt in Arabien. Sie erzählt nur, wie er nach längerer Zeit ἡμεραι ἱκαναι 9, 23. in Damaskus von den Juden bedroht wurde, wahrscheinlich indem sie sich an den Statthalter Aretas wendeten (2 Kor. 11, 32 f.), und hieran reiht sie sogleich die Reise nach Jerusalem. Man hat es befremdlich gefunden, daß die Apostelgeschichte von dem Aufenthalt in Arabien gänzlich schweige, aber mit Unrecht. Zwar ist es bei dem entschiedenen und thätigen Charakter des Paulus sehr unwahrscheinlich, daß er diese Zeit zu seinem Nachdenken und Ausbildung seiner Ansichten benutzt hätte. Allein von einer Wirksamkeit und deren Erfolgen erzählt doch auch er selbst Nichts; wenn also auch Lukas Nichts davon wußte, konnte er diese Zeit wohl in seiner summarischen Darstellung mit dem Aufenthalt in Damaskus zusammen fließen lassen, da sein Zweck nur war, gegenüber von judaistischen Anfeindungen zu zeigen, daß Paulus sich von der Urgemeinde nicht feindselig getrennt; umgekehrt konnte es dem Paulus bei dem wesentlich verschiedenen Zwecke des Galaterbriefes daran liegen, durch diesen Aufenthalt und die daran sich knüpfende Zeitbestimmung seine Unabhängigkeit von den andern Aposteln hervorzuheben. Und wenn nun die Apostelgeschichte von da an seine Wirksamkeit so schildert, daß er das Evangelium nicht blos den Heiden, sondern auch den Juden verkündet hat, und zwar immer diesen zuerst, daß er unter den heidnischen Völkern und in ihren Städten zuvörderst immer die Synagogen der Juden aufge=

sucht, und dort erst an die Heiden, welche Synagogen besuchten, geredet habe, so ist auch darin nichts Ungeschichtliches noch ein Widerspruch mit dem Galaterbriefe. Im Gegentheile erscheint eben dieß Verfahren nach seinen Briefen als etwas Grundsätzliches, aus seiner Lehre Hervorgewachsenes. Das Evangelium war nach ihm bestimmt für alle Menschen, aber doch zuerst und vornämlich für die Juden, insofern diese die Verheißung hatten, und durch dieselbe vorbereitet waren, vgl. Röm. 1, 16. und Kap. 9. u. 11. Die Heiden, als die wilden Zweige, mußten erst dem edlen Oelbaum des theokratischen Volkes eingepfropft werden. Selbst die jetzige Verstockung Israels hebt ja seine erste Berufung nicht auf, und sein altes Recht wird sich dennoch am Ende erfüllen. Daher auch das, was Röm. 15. gesagt wird, gänzlich diesem in der Substanz des Römerbriefes enthaltenen Grundgedanken entspricht. Ferner spricht er es ja auch in Beziehung auf das Verhältniß zum Gesetze als seinen Grundsatz aus, Allen Alles zu werden, 1 Kor. 9, 20 f., worin einerseits die Anbequemung an die jüdische Sitte begründet ist, andererseits das freie Verhalten in der Unabhängigkeit vom Gesetze. Beides liegt in seiner zweiseitigen Anschauung vom Verhältnisse des alten Bundes zum Evangelium, welches einerseits identisch mit jenem, andererseits etwas wesentlich Neues ist. Hebt man blos die eine Seite heraus, so ergibt sich nicht blos ein Widerspruch der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe, sondern dieser letzteren in sich selbst. Faßt man aber Beides, wie er es selbst gibt, zusammen, so vereinigen sich sehr leicht auch beide Seiten in seinem Leben, seine Unabhängigkeit und sein brüderliches Verhältniß zur Urgemeinde. In Jerusalem vermittelte nun Barnabas seinen Verkehr mit Petrus. Allein die Erbitterung der Juden gegen den Apostaten gestattete ihm keinen langen Aufenthalt daselbst, daher ihn die Brüder über Cäsarea nach Tarsus sandten. Hier in seiner cilicischen Heimath hat er ohne Zweifel heidnische Gemeinden gestiftet, vgl. Apostelg. 15, 23. 41. Denn Barnabas scheint von ihm schon als einem Heidenlehrer zu wissen, da er ihn von da nach Antiochien holt. Hier in der Stadt, welche nun die Metropolis des Heidenchristenthums wurde, das, was für die erste Entwicklungsstufe Jerusalem gewesen war, wo von Heiden aus der welthistorische Name *χριςιανοι* gegeben wurde, nachdem die Christen sich selbst *μαθητας, ἀδελφους, πιςευοντας* genannt hatten, von den Juden im verächtlichen Sinne Nazarener genannt worden waren, wirkte er mit Barnabas ein Jahr lang und ist von nun an der Held der Geschichte der apostolischen Kirche. Von hier aus unternahm er dann mit Barnabas die Apostelg. 11, 30. erwähnte Reise nach Jerusalem zu Ueberbringung einer milden Beisteuer in der Zeit der Theurung. Aber auf diese einjährige Wirksamkeit folgten seine großen Missionsreisen in die Heidenländer, deren wir drei zählen. Die erste tritt der Apostel

nach Apostelg. 13. mit Barnabas und Johannes Marcus (welcher aber von Pamphylia aus nach Jerusalem zurückkehrte) von Antiochien aus an. Sie reisen über Seleukia, Cypern (Paphos) Antiochia, Pisidien, Ikonium, Lystra, Derbe, von da über Lystra 2c. zurück nach Antiochien, wo er wieder einige Zeit ruhig verweilte; indessen sich die großen Streitigkeiten erhoben, die ihn nach Jerusalem führten, Apostelg. 15., von wo er mit Silas und Judas wieder nach Antiochien ging. Bald darauf trat er (15, 36.) von dort seine zweite große Reise an, mit Silas bis Lystra, von wo aus Timotheus mitreiste, weiter nach Troas, von wo aus auch Lucas mitgereist zu seyn scheint, und jetzt nach Europa, über Samothrake nach Philippi, Thessalonich; während seine Begleiter hier bleiben, reist er weiter nach Athen und Korinth, von wo er erst nach anderthalbjährigem Aufenthalt über Ephesus und Syrien nach Jerusalem zurückkehrt. Nicht lange nachher erfolgte seine dritte große Missionsreise nach Galatien, Phrygien, Ephesus; hier, wo er zwei Jahre blieb, schrieb er den ersten Brief an die Korinthier, reiste sodann nach Macedonien und Hellas, von da nach dreimonatlichem Aufenthalte über Macedonien, Philippi nach Troas, Mitylene, Tyrus, Jerusalem aufs Fest, wo er in Gefangenschaft gerieth, die ihn zwei Jahre lang zu Cäsarea festhielt, und hierauf jedenfalls so lange zu Rom, daß er den im Brief der Römer ausgesprochenen Wunsch in Betreff der dortigen Gemeinde verwirklichen konnte, womit seine uns bekannte Geschichte schließt.

4. So war durch seine Wirksamkeit das Christenthum in Syrien und Kleinasien, in Griechenland und bis nach Illyrien, ja in der Weltstadt Rom festgegründet, und zwar so, daß, insbesondere in den Städten, die die Mittelpunkte ganzer Provinzen und des Weltverkehres bildeten, auch Hauptgemeinden gestiftet waren. Allein dieß Alles war nur die eine, mehr äußere Seite seines Berufes; während das Evangelium den Heiden gebracht wurde, galt es zugleich die innere Einheit der Kirche, das lebendige Band der neuen Heidengemeinden mit der Urgemeinde zu erhalten; und auch hierin ging Paulus allen anderen voran, obgleich die ausgezeichnetsten der anderen Apostel dabei mitwirkten. Eben dieß war doch auch vorzugsweise seine große Aufgabe, so den universalen und den historischen Charakter des Christenthums in lebendiger Einheit zu vermitteln. Vor Allem war hiezu erforderlich, daß während sich eine Metropolis des Heidenchristenthums in Antiochia ausbildete, diese mit der Muttergemeinde in Jerusalem, der Metropole des Judenchristenthums und des Christenthums überhaupt in Verbindung trat. Hiezu trug Paulus schon bei, indem er die Beisteuer der Heidenchristen für die armen Gemeinden in Judäa beförderte, Apg. 11, 27 ff., welche Maßregel er später als stehende Praxis behandelt, Gal. 2, 10. 1 Kor. 16, 1 ff., 2 Kor. Kap. 8. und 9, 12 ff. Nicht nur um die

äußere Unterstützung handelt es sich hiebei, sondern um die Verknüpfung der Gemeinden und die Bewahrung der Geistesgemeinschaft. Wir sehen in den paulinischen Briefen in starken Zügen einen großen Gegensatz, der sich nun entwickelt, zumal im Galater- und den beiden Korinthierbriefen, aber auch trotz allem Scheine des Gegentheiles, der so lange die Ausleger getäuscht hat, im Römerbriefe selbst. Aber auch der Verfasser der Apostelgeschichte, so sehr er darauf ausgeht, die Einheit des Paulinismus mit dem Judenchristenthum darzulegen, verschweigt doch die Thatsache keineswegs, er zeigt vielmehr selbst wie eben dieser Gegensatz in Antiochien unter Einwirkung der jerusalemischen Gemeinde in offenen Streit ausbrach, so daß sich die beiden Metropolen fast feindlich gegenüberzustehen drohten. Es war von großer Wichtigkeit gewesen, daß die ersten Anfänge der Heidengemeinde in Antiochien von Jerusalem selbst ausgegangen waren; darin lag ein tiefes fast unzerreißbares Band, welches den Apostel Paulus wesentlich unterstützte; aber die strenger jüdisch Gesinnten in Jerusalem hatten sie doch nur als ein Faktum anerkannt, und waren nur durch Fakta zu dieser Anerkennung gedrängt worden. Nun sahen sie dieses Faktum riesenhaft anschwellen, — noch waren ihre inneren Bedenken nicht überwunden, kaum zum Stillschweigen gebracht, und schon mußten sie fürchten, von der Heidengemeinde die alte echte Muttergemeinde überflügelt zu sehen. Da mußte die Reaction ausbrechen, theils leidenschaftliche, theils ängstliche Zeloten traten an die Spitze, und nun erst war der Moment eingetreten, sich gründlich zu verständigen und dem Risse vorzubeugen. Der Hergang war nun näher folgender. Es kamen von Judäa herab Christen nach Antiochien, welche von den dortigen Heidenchristen die Beschneidung als Bedingung der Seligkeit verlangten, Apg. 15, 1., Leute, die zuvor Pharisäer gewesen waren, und auch jetzt als Christen noch an den pharisäischen Grundsätzen über das Gesetz festhalten wollten. Dem widersetzten sich nun Paulus und Barnabas auf das Entschiedenste. Es war bisher kein solches Ansinnen an die Heiden gestellt worden, und jetzt ging die Forderung nicht von den Aposteln als solchen, auch nicht von der Masse der Judenchristen überhaupt, sondern von einer extremen Partei aus, dieß stimmt ganz mit der Bezeichnung überein, welche Paulus von diesen Leuten Gal. 2, 4. gibt (*δια τους παρεισακτους ψευδαδελφους*) und ebenso spricht er ganz in Uebereinstimmung mit der Apg. Gal. 2, 4. aus, wie er sich gegen solche Leute, Eindringlinge, welche doch nur dem Namen nach Christen waren, und die christliche Freiheit unter das Joch des Gesetzes knechten wollten, verhielt. Aber die Streitfrage, nun einmal offen ausgebrochen, bedurfte einer gründlichen Erledigung, so daß die von beiden Seiten anerkannten Säulen der Kirche sich über die Verneinung jenes pharisäisch-christlichen Grundsatzes mit Paulus und Barnabas verständigten. Daher

beschloß man in Antiochien eine Gesandtschaft nach Jerusalem zu diesem Zwecke, und wenn Paulus in Gal. Kap. 2. sich hiefür auf den Antrieb einer *ἀποκαλυψις* beruft, so mag diese und seine dadurch hervorgerufene Ansicht eben vornämlich diesen Beschluß vermittelt haben. Von dem nun, was in Jerusalem geschah, haben wir eine doppelte Darstellung in Apg. 15, 6—29. und Gal. 2, 1—10. Denn daß beide Reisen identisch sind, darf nach allen neueren Erörterungen wohl als ausgemacht angenommen werden, das entscheidet sich schon durch die Zeitbestimmung des Galaterbriefes. Ob die vierzehn Jahre dort von seiner ersten Reise an zu rechnen sind, oder von seiner Bekehrung an als dem Ausgangspunkt seiner ganzen Darstellung — in jedem Falle hatte er sein Heidenapostelamt mehr als ein Jahrzehent geführt, als diese Streitfrage angeregt wurde. Nach der Apostelgeschichte nun erfolgte in Jerusalem, nachdem Paulus mit seinen Begleitern von den dort befindlichen Aposteln und den Vorstehern der dortigen Gemeinde freundlich aufgenommen worden war, zuerst (Apg. 15, 4.) eine Mittheilung der Angekommenen an die zu Jerusalem, über die großen Dinge, die Gott bei ihnen gewirkt. Allein schon bei dieser ersten Zusammenkunft, die von der nachherigen öffentlichen Versammlung unterschieden wird und einen privaten Charakter hatte, traten pharisäische Christen mit derselben Ansicht, wie die von jenen Eindringlingen in Antiochia behauptete, auf. Dieß veranlaßte nun die Veranstaltung einer förmlichen öffentlichen Gemeinde-Häupter-Versammlung V. 6. (*οἱ ἀποϛολοι και οἱ πρεσβυτεροι συνηχθησαν*). Die Apostelgeschichte verschweigt uns nicht, daß es in derselben von Anfang an stürmisch zugegangen und die Gegensätze einander hienach schroff gegenüber gestanden. Allein Petrus trat in besänftigender Rede auf, und führt vor allen Dingen den Eiferern zu Gemüthe, daß durch Gottes Fügung, wie sie ja wußten, das Evangelium sich schon lange kräftig an Heiden bewiesen habe, solche gläubig geworden seyen, und das Zeugniß der heiligen Geistesgabe den Willen Gottes über ihre Aufnahme unbestreitbar bestätigt habe. Er führt sie hiermit zurück auf den Standpunkt, welchen die jerusalemische Gemeinde zur Heidenbekehrung schon vor dem Wirken des Apostels Paulus eingenommen hatte. Dieß brachte wenigstens so viel Ruhe und Klarheit in die Verwirrung des Streites, daß man nun die geschichtliche Darstellung des Paulus und Barnabas gelassen anhörte. Die Entscheidung selbst aber wurde erst durch Jakobus herbeigeführt, er war es nach Allem, der bei der judenchristlichen Partei in größtem Ansehen stand (Gal. 2, 12), wie denn auch bei der ganzen jüdischen Einwohnerschaft Jerusalems, wegen seines streng gesetzlichen Lebens. Er nennt den Petrus bezeichnend mit seinem hebräischen Namen Simon. Vor Allem verweist er auf die Weissagungen des alten Bundes, welche von der Aufnahme der Heiden in

die Theokratie reden; zur Entscheidung der Sache selbst aber macht er einen vermittelnden Vorschlag. Den Heidenchristen sollte die Erfüllung des statutarischen Gesetzes des Alten Testamentes nicht auferlegt werden, es sollte der Grund der Seligkeit nicht davon, sondern von der Gnade Gottes in Christo und dem Glauben an ihn allein abhängig gemacht werden. Aber um die Gemeinschaft der Juden- und Heidenchristen im täglichen Leben möglich zu machen, sollten die letzteren einen Schritt entgegen thun; den Juden ward es schwer, einen Heiden als rein anzusehen, und eben deßwegen auch einen Heidenchristen, wenn er sich nicht aller der Dinge gänzlich enthielt, welche zum Götzendienst gehörten oder daran erinnerten, und in Betreff welcher auch die Heidenchristen Manches aus ihrem früheren Leben in das Christenthum mitbringen mochten, wie umgekehrt die Juden aus dem ihrigen. So sollten denn die Heidenchristen die sogenannten Noachischen Gebote, welche man sich ohnehin als für alle Völker gegeben dachte, erfüllen, des Genusses von Götzenopferfleisch, Blutersticktem, als vorzugsweise verunreinigend, und der *πορνεια* sich enthalten. Wie die letztere in diesen Zusammenhang kommt, ist räthselhaft erschienen. Allein sie ist hier zu fassen als eine Sache der Sitte, wie diese sich wohl bei heidnischen Völkern festgesetzt hat, so daß auch beim Uebertritt in das Christenthum nicht gleich der volle Begriff der Keuschheit gefaßt wurde, da seit Jahrtausenden dieser sinnliche Genuß nicht blos als ein adiaphoron, sondern als etwas Löbliches, eine gottesdienstliche Sache galt; das jüdische Gesetz hatte einen höheren Begriff der Keuschheit, wenn auch noch nicht den höchsten und reinen des Christenthums. Hier handelt es sich in jedem Falle um eine gewisse Betheiligung am Götzendienst und damit zusammenhängender Sitte. Dieß war nun ohne Zweifel ein sehr weiser Vorschlag, der den Grundsatz des Evangeliums festhielt, die Gewissen nicht beschwerte, und doch die äußere Gemeinschaft zwischen beiden Theilen möglich machte, und dadurch die innere Verschmelzung anbahnen konnte. Diesen Vorschlag konnte auch Paulus ohne Bedenken annehmen. Die *πορνεια* widersprach ohnehin dem christlich-sittlichen Standpunkt, und im Uebrigen lag keine wesentliche Hemmung der Heidenchristen. Er selbst erkannte es für Gewissenspflicht, die schwächeren Mitchristen auf alle Weise zu schonen, Röm. 14, 13. 1 Kor. 10, 23 ff., insbesondere über den Genuß des Götzenopferfleisches äußert er sich ganz entsprechend 1 Kor. 8. und 10. Die Götzen seyen zwar nichts Reales, aber die Opfer werden ihnen einmal dargebracht und die Christen können deßwegen keinerlei Theil haben. Freilich in dem auf dem Markte verkauften Götzenopferfleische liegt nichts Verunreinigendes; aber wenn sich Einer ein Gewissen daraus macht, so soll er diesem nicht entgegen handeln, und ebenso soll Jeder das Gewissen Anderer schonen. Hieraus geht hervor, in welchem Sinne jene Schranken

aufgestellt werden konnten. Nachdem nun dieß zum Beschluße erhoben war, wurde in diesem Sinne ein Schreiben an die antiochenische Gemeinde abgefaßt, und die ganze Gemeinde freute sich über diese Ausgleichung. Ganz diesem Berichte nun entsprechend, erzählt Paulus im Galaterbriefe, wie er und Barnabas sammt dem Heidenchristen Titus nach Jerusalem gekommen, wie aber der letztere keineswegs zur Beschneidung genöthigt worden sey, er selbst überhaupt gegenüber von jenen falschen Brüdern nicht einen Augenblick nachgegeben habe, 2, 5., auch haben die Angesehensten nichts am Evangelium geändert, V. 6., im Gegentheile sich überzeugt, daß er mit dem Evangelium unter den Heiden specifisch betraut sey, so gut wie Petrus unter den Juden, V. 7. Hier ist allerdings nicht von der öffentlichen Versammlung und Berathung ausdrücklich die Rede; aber es ist in Uebereinstimmung mit der Apostelgeschichte berichtet, daß er und Barnabas in dieser Frage in Jerusalem gewesen, daß daselbst die Grundwahrheit des Evangeliums nach seiner Ueberzeugung nicht angetastet worden sey, daß vielmehr die Hauptapostel ihm und dem Barnabas die Hand zur brüderlichen Gemeinschaft gereicht haben, daß man die Beschneidung und damit überhaupt die Beobachtung des mosaischen Gesetzes von den Heidenchristen nicht verlangt, und daß man seinen Heidenapostelberuf als ausgemacht betrachtet habe, in völliger brüderlicher Vereinigung. Wurde so Paulus, obgleich von falschen Brüdern angefochten, doch selbst von den angesehensten Aposteln anerkannt, so lag darin für seine Lehre die glänzendste Darlegung seiner apostolischen Unabhängigkeit; sie wurde ihm anerkannt, um des thatsächlichen Beweises seines Berufes willen. Und darum war es ihm in seiner Ausführung zu thun. So konnte er sich wohl darauf beschränken, hier im Briefe von jener Reise nur das zu berichten, was sein dort bethätigtes Verhältniß zu den Aposteln nach der Privatverhandlung, die er mit ihnen hatte, und die dann in jener Versammlung ihren Ausdruck und ihre Folge fand, betraf. Dagegen mußte Lukas den Apostelkonvent selbst berichten, als Geschichtschreiber, der genauere Nachrichten über den Entwicklungsgang der Kirche überhaupt geben will. Und wenn er hiebei das Versprechen der Beisteuer für die armen Judenchristen (Gal. 2, 10.) nicht berührt, so hat er doch diese Thätigkeit des Paulus selbst sonst genugsam erwähnt. Am wenigsten streitet das spätere Benehmen des Petrus in Antiochien Gal. 2, 11 ff. mit der Art, wie er nach der Apostelgeschichte in dieser Angelegenheit aufgetreten ist; denn wenn er dort nicht diesen Grundsätzen gemäß handelt, so spricht Paulus deutlich genug aus, daß dieß nicht darum geschehen, weil er eine andere Ansicht gehabt. Vielmehr ist es eine Akkomodation an die strengen Judaisten, welche Paulus mit den Worten ὑποςελλειν nnd ὑποκρισις scharf charakterisirt, als Widerspruch mit der eigenen Ueberzeugung — ein Benehmen,

in welchem er allerdings die größte Ungerechtigkeit gegen die Heidenchristen und gegen die Wahrheit des Evangeliums selbst sehen mußte, um so gefährlicher, als durch sein Beispiel sich auch Andere wie Barnabas hinreißen ließen. In seiner Anrede an ihn Gal. 2, 14—16. behandelt ihn Paulus ganz offenbar als einen solchen, der früher seine eigene Ansicht getheilt habe, und eben darum konnte ihm Petrus nichts antworten.

5. Aber mit diesem Beschlusse, mit seiner Annahme zu Antiochien, und damit, daß Paulus selbst bei jeder Gelegenheit im Sinne desselben zu handeln ermahnt, Apostelg. 16, 4. Röm. 14. 1 Kor. 8 und 10., ist der Streit freilich noch nicht abgeschlossen. So stellt es auch die Apostelgeschichte nicht dar. Als Paulus nach Jahren wieder nach Jerusalem kommt, Apostelg. 21., sehen wir, wie groß noch die Spannung zwischen Heiden- und Judenchristen ist. Zwar von den Heidenchristen verlangen diese Palästinenser nicht mehr die Beobachtung des Gesetzes. Aber die Frage war in ein neues Stadium dadurch getreten, daß sie meinten, Paulus weise auch die Judenchristen auswärts an, es nicht mehr zu halten. Dieß aber war ihnen unerträglich; das Gesetz sollte doch mindestens noch den ehemaligen Juden Gewissenssache seyn. Die Gährung in diesen jüdischen Gemeinden war also noch groß. So konnte denn die Reaktion immer von Neuem ausbrechen, um so mehr, als bei der großen Zunahme der Gemeinde auch unter den Juden (Apostelg. 21, 20.) gewiß viele nur oberflächlich vom Christenthum Berührte mit eingetreten waren, die nur die Hoffnung auf den zu erwartenden Messias äußerlich mit dem Glauben an die Messianität Jesu vertauscht hatten und die leicht und widerstandslos von dem pharisäischen Zelotengeiste hingerissen werden konnten. Aber auch in den Gemeinden, welche er selbst gegründet, mußte er diesen Saamen ausgestreut sehen; ja bald konnte die Reaktion dieser κακοι ἐργαται in den galatischen Gemeinden das Haupt so mächtig erheben, daß sie selbst wieder Beschneidung der Heidenchristen verlangten. In Korinth wurde sein apostolisches Ansehen von dieser Seite aus angegriffen, daß er Schutzreden desselben in seinen Briefen schreiben mußte, in Rom selbst mußte er der Meinung begegnen, als ob das Heil aus der Gesetzesgerechtigkeit komme. Aehnliche Erscheinungen erkennen wir in Philippi. Die Judenchristen mußten immer aufs Neue gesteigert werden, so lange sie mit den Juden selbst an der Stätte des Heiligthums zusammen lebten, welche in Paulus den Schänder des Gesetzes sahen. Erst die Zerstörung der Stadt und die Vernichtung des Tempels konnte den Gegensatz überwinden. Und doch ließ sich Paulus durch das Alles nicht beirren, weder in seinen großen Grundsätzen der evangelischen Freiheit, noch in der erhabenen Milde und versöhnlichen Duldsamkeit seines Verfahrens, in der er den Schwachen sich

bequemt, wo es nur irgend geschehen kann, Apostelg. 21, 26. Wie ein Fels im Sturm steht er unter den gährenden Elementen, des Sieges gewiß.

6. So weit führen uns die Nachrichten des neutestamentlichen Geschichtsbuches über die apostolische Zeit. Nur Blicke öffnet uns die übrige Literatur des neuen Testaments, zumal die johanneischen Schriften, auf eine vierte Entwicklungsstufe der christlichen Gemeinschaft. Aber das ist sicher, daß sie uns auf einen Standpunkt versetzen, auf welchem der Kampf ausgekämpft und der Gegensatz des Juden- und Heidenchristenthums beseitigt erscheint. Auf diesem Boden ist es eine zur ruhigen, unbestrittenen Gewißheit gewordene Thatsache, daß durch Mosen nur das Gesetz, durch Christum aber Gnade und Wahrheit geworden ist, daß der Alte Bund zwar eine göttliche Veranstaltung war, das Christenthum aber etwas wesentlich Neues ist. Bei dem Briefe an die Hebräer könnte man, da in ihm so vielfach auf den alttestamentlichen Gottesdienst hingewiesen ist, einen Wink erwarten, daß dies Alles nicht mehr bestehe, und hat schon daraus, daß ein solcher fehlt, schließen wollen, er sey noch vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt. Allein eben so gut kann der Vorgang dieses Ereignisses Anlaß geworden seyn, nachzuweisen, wie das Gesetz und sein Inhalt jetzt, nachdem es nicht mehr bestehe, im Christenthume erfüllt sey. Und gerade das scheint seine Absicht zu seyn, zu zeigen, wie von dem unter der Hülle des alten Bundes beschlossen gewesenen Heile Nichts verloren gegangen, sondern Alles erfüllt sey, so daß auch hieran sich bestätigen kann, wie die Zerstörung des Tempels, durch welche der Gegenstand und Mittelpunkt des Streites seinen Halt verloren hatte, epochemachend für diesen letzten Umschwung gewesen ist. Unter den Antilegomenen des Neuen Testaments ist es der zweite Brief Petri, welcher aller kritischen Wahrscheinlichkeit nach in diese spätere Periode fällt, und auch in ihm finden wir eine Ausgleichung der Gegensätze ausdrücklich erwähnt und als thatsächlich vorausgesetzt, 2 Petri 3, 15 f. Zwar finden wir auch noch später in der ältesten Kirchengeschichte die Spuren eines verzweifelten Kampfes von Resten der judaistischen Richtung in der Kirche, so in den Clementinen rc. Hier mußte diese Richtung selbst schon ihren Charakter ganz verläugnen, um sich nur noch irgend einen Schein von Haltbarkeit zu geben. Daher erscheint das Judenchristenthum dort selbst schon christianisirt und universalisirt, zum deutlichen Beweis der unläugbaren vorangegangenen Einigung; die paulinische Stellung wird dann dem Petrus vindicirt, Paulus selbst aber erscheint als Extrem in marcionitischer Weise. Nehmen wir noch hinzu, wie der tragische Ausgang des zweiten jüdischen Krieges unter Hadrian, der die Reste der jüdischen Nation vernichtete, auch das jüdische Element in der christlichen Kirche zu beugen dienen

mußte, so vollendet sich uns das Bild, wie die christliche Gemeinschaft immer unabhängiger von der jüdischen Nationalität werden konnte.

III. Die äußere Bethätigung der apostolischen Gemeinde.

1. Die Kämpfe der apostolischen Kirche mit der Welt.

§. 50.

Die so zu ihrer Selbstständigkeit entwickelte christliche Kirche konnte sich nur unter mannigfachen Kämpfen mit der Welt in Gestalt des jüdischen und heidnischen Geistes verbreiten, in welchen sie sich aber eben in ihrer eigenthümlichen Kraft erprobte.

1. Das jüdische Wesen bestand in einem einseitigen Versinken in das Gesetz, und damit vornämlich einerseits in dem übermüthigen, selbstgerechten Beschränken der göttlichen Gnade auf die jüdische Nation mit Ausschluß aller andern Völker, andererseits dem Festhalten an der statutarischen Gesetzlichkeit. Diesem tritt nun das Christenthum als Gesammtleben, wie es von Christo ausging, sehr entschieden entgegen als freier, lebendiger Geist, für alle Völker und Zeiten bestimmt, so daß dabei das Göttliche sowohl als das Zeitliche des alten Bundes anerkannt wurde, indem jener Geist sich als Erfüllung des Gesetzes und der Propheten geltend machte. Ganz gemäß dem Vorgange Jesu selbst. Welchen schweren Kampf hiebei die sich entwickelnde christliche Gemeinschaft gegen die Reaktion des Judenthums zu bestehen hat, haben die Stufen ihrer Entwicklung, insbesondere aber die Wirksamkeit des Apostels Paulus schon gezeigt. Gehen wir noch näher auf die Elemente ein, mit welchen das Christenthum hier zu kämpfen hatte, so ist die praktisch-judaistische Richtung von der mehr beschaulich- und theosophischgearteten zu unterscheiden. Jene, die praktische, hat sich als pharisäisch-artige auf ihrer Spitze uns gezeigt in jener Forderung, daß die Heidenchristen sich beschneiden lassen und das mosaische Gesetz erfüllen sollen. Die Forderung drang nicht durch; aber eben dieses Mißlingen und die bei der Empfänglichkeit der Heiden so gewaltige Wirksamkeit des Paulus reizte diese Zeloten nur um so mehr, wie wir an den galatischen Vorgängen gesehen haben, so wie sich auch dort zeigt, daß sie selbst Heidenchristen in ihren Wahn mit fortrissen. Milder scheinen sie in Korinth

aufgetreten zu seyn, wo sich der judaistische Theil der Gemeinde in zwei Parteien schied, *οἱ του Κηφα*, Petriner, und *οἱ του Χριςου*, Christiner, welche letztere sich, wie es scheint, einer noch direkteren und engeren Verbindung mit dem Herrn rühmten, vielleicht indem sie sich an Jakobus hielten; das Hauptmoment, welches uns von ihnen bekannt ist, ist nur ein indirektes Entgegenarbeiten gegen die paulinischen Grundsätze dadurch, daß sie die apostolische Autorität des Paulus, wenigstens im Vergleiche mit der der älteren Apostel, bestritten. Aehnlich müssen sie in Philippi aufgetreten seyn, wo der Apostel ihnen seine eigenen jüdischen Ansprüche (3, 2 ff.) entgegenhält; zugleich aber hat er dort Ursache, ihren moralischen Charakter anzugreifen. Solche Menschen hatten sich nach Röm. 16, 17—20. auch in Rom, wo der Stock der Gemeinde ohne Zweifel judenchristlich und mild judaistisch war, eingeschlichen. Man kann aus dem Inhalte des Römerbriefes nicht schließen, daß es sich gar nicht mehr um die Frage der Beschneidung gehandelt habe, ja nicht einmal sagen, daß dieselbe gar nicht erwähnt sey, vgl. Kap. 4. Eben so wenig läßt sich aus Kap. 9—11. schließen, die Judaisten haben sich hier überhaupt jeder Bekehrung der Heiden widersetzt, diese Kapitel erklären sich ganz gut, wenn der Apostel nur dem judaistischen Bedenken zu begegnen hatte, daß bei der thatsächlichen Nichtannahme des Evangeliums von so vielen Juden doch die alttestamentlichen Verheißungen am Volke nicht in Erfüllung gehen, was dann zu einem Bedenken gegen den messianischen Charakter des Evangeliums werden konnte. Aber allerdings zeigt der Römerbrief eine eigenthümliche Modifikation der praktisch-judaistischen Richtung in Kap. 14., wo der Apostel Schwache und Starke in der Gemeinde unterscheidet, und als die Schwachen die bezeichnet, welche einen Unterschied unter den Speisen machen, so daß sie nur Vegetabilien essen, und sich wohl auch des Weines enthalten, V. 21. Zugleich hielten sie auf den Unterschied der Tage. Eine ascetisch-judaisirende Richtung vertrat schon Jakobus in Jerusalem; sie konnte als schwächliche Aengstlichkeit sich überall innerhalb des Christenthums geltend machen: aber sie konnte auch mit einer theosophischen Weltanschauung in Verbindung treten, und so finden wir sie denn wirklich im klaren Unterschiede von dem blos praktischen Judaismus durch den Apostel Paulus in Kol. 2, 16 f. bekämpft. Ascetisch sind diese Judaisten auch, aber nicht blos im gesetzlichen Sinne; sie gehen weiter in der Art des Essäismus, zugleich aber üben sie eine abergläubische Verehrung höherer Geister, und dieß führt auf einen Zusammenhang mit der den Orient durchziehenden Theosophie, von welcher der Essäismus selbst doch auch nur eine Abzweigung war. Alle diese Formen jüdischer Richtung hatte das Christenthum zu überwinden. In diesem Läuterungsprocesse blieb vom Alten Testamente nur der ethische Monotheismus zurück, die Form der

göttlichen Offenbarung und die Rückbeziehung auf einen geschichtlich vorbereitenden Entwickelungsgang.

2. Aber auch der Geist der heidnischen Welt trat dem Christenthum entgegen. Das Wesen des Heidenthums war Versinken in die Natur, theils mit naturalistischem Unglauben und Aberglauben, theils mit moralischer Abstumpfung und selbsterwähltem Gottesdienst. Der Unglaube hatte allmälig dem Bedürfnisse des Theismus Raum gegeben, aber damit war zugleich der naturalistische Aberglaube eingetreten, indem das Bedürfniß der Erhebung über die Natur zu einem immer weiter verbreiteten Systeme der Magie geführt hat, die vorzüglich vom Orient, namentlich von Chaldäa und Egypten aus den Weg bis in den Mittelpunkt des römischen Reiches fand. Dieser heidnischen Magie nun begegnete auch das Christenthum auf dem Wege seiner Ausbreitung und mußte sie überwinden. Auch von diesem in der Natur der Sache liegenden Kampf gibt uns die Apostelgeschichte Beispiele, Kap. 8. an dem Magier Simon, Kap. 13, 8—13. an Elymas, ferner Kap. 19, 19 f. Die Magie hatte sich auch mit dem Judenthum verbunden, sehr gewöhnlich, wie Josephus erzählt, in der Form des Exorcismus, aber auch in anderen Gestalten. Die *γοητες* in 2 Tim. 3, 13. könnten an und für sich auch nur überhaupt Betrüger seyn, aber dem Zusammenhange nach sind sie es ohne Zweifel ebenfalls in dieser specifischen Bedeutung. Wie andererseits mit dem heidnischen Naturalismus die Idololatrie und damit wieder die sinnliche Versunkenheit zusammenhieng, hat Paulus selbst Röm. 1. gezeigt, vgl. auch 1 Kor. 6, 9—11. Ephes. 4, 17—19. Diese heidnische Unsittlichkeit mußte nun auch da, wo das Christenthum auf heidnischem Lebensgebiete Wurzel faßte, immerhin wenigstens in Gestalt der Versuchung, aber auch einer nicht überwundenen Versuchung auftreten, und hatte sich auf heidnischem Gebiete eine Sitte in jenem schlimmen Sinne festgesetzt, so war das Christenthum wenigstens nicht gleich von Anfang an im Stande, die ganze Sitte umzuwandeln, um so mehr als die bekehrten Heiden immer noch in Beziehung zu den unbekehrten standen und die Convenienz noch eine große Macht über sie ausübte. Die Apostel selbst verlangten nicht einmal, daß die Christen sich von jeder geselligen Berührung mit den Nichtchristen zurückzögen, wie denn Paulus den Fall setzt, daß sie von ihnen zu Götzenopfermahlzeiten wie zu anderen Mahlzeiten eingeladen wurden, wogegen er im Allgemeinen Nichts einwendet, 1 Kor. 10, 27 ff. So wird es nun aber sehr begreiflich, wie die Apostel zu ihrer Zeit gegen Ueberreste heidnischer Sitte zu kämpfen hatten, wie der schwere 1 Kor. 5, 6. abgehandelte Fall und die Erwähnung der *πορνεια* in Apostelg. 15, 20. zeigt, sowie die allgemeineren und besonderen Ermahnungen, Ephes. 4, 17 ff. 5, 3 ff. Röm. 13, 11 ff. 1 Kor. 10, 14 ff. 1 Thessal. 4, 4 ff. 1 Petr.

4, 1 ff. Die Tendenz, in heidnischen Libertinismus zurückzufallen, sehen wir ausdrücklich bekämpft in dem 1. Briefe Johannis Kap. 3. vgl. 5, 21., in dem 2. Petrinischen und dem Judasbriefe, in der Offenbarung Johannis, 2, 14 f. 20. 3. 4. Antinomistische Richtungen konnten sich an den paulinischen Idealismus, ihn verfälschend, anschließen. Und wie der jüdische Eifer auch die Heidenchristen da und dort ergriff, so sehen wir nun auch hier umgekehrt jüdische Zeloten zugleich von diesem Libertinismus angesteckt, vgl. Phil. 3, 18 f. Röm. 16, 18. Tit. 1, 10—16. Sonst boten sich wohl auch dem Christenthum im Hellenismus und Heidenthum wichtige Anhaltspunkte dar, nicht nur sofern dort das Bedürfniß des Glaubens an einen lebendigen, die Welt begründenden Gott erwacht war, sondern namentlich auch sofern eben der Universalismus des Evangeliums dem Zuge der hellenischen Bildung und des römischen Volksgeistes entgegenkam und in höherem Sinne wahr machte, was jetzt eben der religiöse Synkretismus erstrebte. Wenn es aber dabei doch immer die riesengroße Aufgabe des Christenthums blieb, den Geist der alten Zeit zu überwinden, und in dem freien lebendigen Geist aus Gott ein neues die Welt umschaffendes Princip zu setzen, so erklärt sich leicht, wie dasselbe überall, aber namentlich da, wo es neue Nationen in seinen Kreis zog, einen ungeheuren Kampf der Gährung zu bestehen hatte, in welchem die heterogenen Elemente des geistigen Lebens allmälig ausgeschieden werden sollten.

2. Die Verfassungsformen der apostolischen Kirche.

§. 51.

In der Erfüllung ihrer großen Aufgabe war es der christlichen Gemeinschaft nothwendig, sich in **entsprechender äußerer Form** zur organischen Einheit auszubilden, wie wir dieß **stufenweise** erfolgen sehen, so jedoch, daß mit den **festen Formen** die **freie Geistesthätigkeit** ungestört verbunden bleibt.

1. In der Erfüllung dieser großen Aufgabe war es der christlichen Gemeinschaft nothwendig, sich auch in entsprechenden äußeren Formen zu einer organischen Einheit auszubilden. Wir haben die Geschichte der christlichen Gesellschafts-Verfassung im Neuen Testamente hier nicht ausführlicher zu untersuchen, und müssen uns auf Andeutung des Charakters der Entwicklung beschränken. Das Christenthum erzeugte, wie jedes kräftige Gesammtleben, die Formen seiner Gliederung aus sich selbst, aber unter Benützung dessen, was geschichtlich vorlag. Und dieß war vorzugsweise die jüdische Synagogen-Einrichtung, als die nächstliegende Basis

eines Organismus für gemeinsame religiöse, besonders gottesdienstliche Zwecke. So gestaltet sie nun auf der einen Seite feststehende Formen, bestimmte Aemter, Zeiten, Handlungen. Aber nirgends geht ihr noch durch diese Festsetzungen die Freiheit der Bewegung des christlichen Geistes verloren. Wir haben in der Geschichte der Entwicklung zwei Stufen zu unterscheiden, die erste fällt auf die Zeit der Gründung der Gemeinde in Jerusalem, die zweite auf die der begonnenen auswärtigen Verbreitung des Christenthums. Es gehörte zu der glücklichen Begründung der christlichen Gemeinschaft überhaupt, daß das Christenthum sich zuerst an einem bestimmten festen Punkte zur Gemeinde organisiren konnte, daß es dazu die nöthige Zeit der Ruhe hatte. In diesen ersten Anfängen war die Gemeinde dadurch gleichsam ursprünglich organisirt, daß der Herr selbst die Zwölfe aus der Zahl der durch ihn gebildeten Jünger als seine Apostel ausgezeichnet hatte. Um sie sammelte sich die Gemeinde. Sie waren die natürlichen Häupter und es waren ihrer eben so viele, daß auch, als die auswärtige Wirksamkeit begann, doch noch immer genug in Jerusalem bleiben konnten. In dieser frühesten Zeit finden wir als erstes Bedürfniß und Band der Gemeinschaft den gemeinsamen Gottesdienst, Apostelg. 2, 42. 46. 47., und in Verbindung damit ein vielfaches Zusammenleben überhaupt, namentlich gemeinsame Mahle in Verbindung mit dem Brodbrechen. Ja, die Gemeinschaft wurde eine nach außen so innige, daß sie auf den ersten Blick wie als totale Gütergemeinschaft dargestellt scheinen kann. Allein aus der Geschichte des Ananias und der Sapphira, besonders aus der anklagenden Rede des Petrus geht hervor, daß es nur eine umfassende Vereinigung war, jedem Bedürfnisse helfend entgegen zu kommen. Dem Geiste nach war Allen Alles gemein (4, 32.), der That nach aber blieben es einzelne, wenn auch sehr großartige, immer doch nur theilweise und gänzlich freiwillige Opfer. Wir sehen dasselbe bestätigt durch den Zweck des Diakonenamtes und durch Spuren aus der nachfolgenden Zeit, wie 12, 12., wo ein Haus als Privatbesitz der Mutter des Marcus aufgeführt ist, das sie aber allerdings der Gemeinde zum gemeinsamen Gebrauche darbot. In derselben Zeit sehen wir schon die ersten Anfänge weiterer Gliederung im Gemeindeleben, die sich auf natürlicher und sittlicher Basis begründet; die νεωτεροι, νεανισκοι, Apostelg. 5, 6. 10. leisten die Hilfsdienste in äußeren Dingen im Gemeindeleben. Bald darauf, als die Gemeinde wuchs, trat noch ein Bedürfniß bestimmterer Einrichtung hervor: die Fürsorge für die Armen, welcher sich die mit dem Lehramte beschäftigten Apostel nicht länger widmen konnten, erforderte bestimmte Personen, so wählte man die Diakonen zu diesem Zwecke, Apostelg. 6. So schuf der Geist die Gemeinschaft, das äußere Bedürfniß führte weiter in der äußeren Organisation, aber unter Wahrung des Geistes der christ-

lichen Freiheit, die Apostel waren und blieben die von dem Herrn selbst eingesetzten Häupter der Gemeinschaft, übrigens aber war die Gemeinde bei ihrer weiteren Organisation von Selbstthätigkeit nicht ausgeschlossen, dieß sehen wir an der Wahl, durch welche die Diakonen eingesetzt wurden, Apostelg. 6, 2. 3., ja selbst bei der Ergänzung des Apostelkreises (Kap. 1, 12—26.) fand eine Mitbetheiligung der Gemeinde Statt. Eine zweite Stufe der äußeren Form des Gemeindelebens tritt aber nun mit der weiteren Ausbreitung des Christenthums ein. Außer den Diakonen, männlichen und weiblichen, finden wir nun allmälig *πρεσβυτεροι* in den Gemeinden aufgestellt, Vorsteher der Gemeinde, welche um so nöthiger wurden, je weniger die Apostel selbst bei der Vervielfältigung der Gemeinden und bei ihren häufigen Entfernungen diesem Berufe allein mehr genügen konnten. Wir haben keine Erzählung vom Ursprunge dieses Amtes, es muß aber sehr frühe aus dem Bedürfniß herausgewachsen sein und schloß sich ohne Zweifel an die Synagogen-Einrichtung an. Die Apostel, als die von dem Herrn selbst eingesetzten Häupter, setzten Lehrer und Vorsteher da ein, wo sie eine Gemeinde gestiftet hatten und sorgten dadurch für ihre Fortdauer. Die *πρεσβυτεροι* heißen auch *ἐπισκοποι* und wir finden keine Spur im Neuen Testamente, aus welcher hervorginge, daß zwischen Beiden schon ein Unterschied oder die *ἐπισκοποι* zu Häuptern der *πρεσβυτεροι* geworden wären.

2. Aber überall verband sich mit diesen feststehenden Formen in der apostolischen Gemeinde die freie Geistesthätigkeit, was sich am meisten an den Aussprüchen des Apostels Paulus über die *χαρισματα*, 1 Kor. 12. und 14. zeigt; die Apostel blieben immer unbestritten die ersten, aber selbst neben ihnen sollten die Gaben des Geistes frei in der Gemeinde wirken, 1 Kor. 12, 23—31. Zunächst war da die Gabe des Wortes in zwiefacher Gestalt, in dem reflexionsmäßigen Unterricht der *διδασκαλοι* und dem unmittelbaren Ausdruck der Begeisterung bei den *προφηται*, deren Thun das nur mehr individuelle der Selbsterbauung zugehörige *γλωσσαις λαλειν* verwandt ist. Die Zungenredner sind keine Irrlehrer, vgl. 1 Kor. 14, 18., aber Unordnungen kamen beim Zungenreden vor, die in Verbindung mit den Parteiwirren standen, und dagegen spricht der Apostel. Diese Gaben kamen in den gottesdienstlichen Versammlungen zur Anwendung, wo nicht blos Einer, sondern Mehrere der Reihe nach sprachen. Außerdem gab es noch Charismen, welche sich auf die äußere Leitung der Gemeinde bezogen, 1 Kor. 12, 28., die *κυβερνησεις*, die *ἀντιληψεις*, wie Armenpflege, Krankenpflege; ferner die außerordentlichen Kräfte, um Uebeln des gemeinsamen Lebens abzuhelfen, die *δυναμεις*, insbesondere die *χαρισματα ἰαματων*. Alle bezogen sich auf das einheitliche Leben der Gemeinde und sollten durch die Liebe getragen seyn. Daß nun jeder dieser

Seiten, dem festen Amte und der freien Geistesthätigkeit ihr Recht widerfuhr, dieß zu wahren, war Aufgabe der christlichen Weisheit, und wir sehen in der apostolischen Zeit beide noch um so inniger verwachsen, je lebendiger der Geist selbst noch war. Später sehen wir sie auseinander gehen. Die festen Formen bilden sich immer mehr äußerlich aus, bis zuletzt ein ganzes System der Hierarchie dasteht. Andererseits tritt auch die Freiheit des Geistes in Einseitigkeit hervor im Montanismus, wo man auf die unmittelbaren Gaben allen Werth legte. Aber eben durch das harmonische Nebeneinanderbestehen charakterisirt sich die apostolische Zeit noch als die frühere Stufe der Entwicklung.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre der Apostel.

Erstes Hauptstück.

Die apostolische Lehre im Allgemeinen.

I. Die apostolische Lehre in ihrer Einheit.

1. Die Einheit in Charakter und Ursprung.

§. 52.

Die apostolische Lehre, wie wir sie auf den Grund der sämmtlichen Lehrschriften des Neuen Testaments unter Vergleichung mit den andern neutestamentlichen Schriften zu entwickeln haben, gibt sich als das in den Aposteln und durch sie zum Bewußtseyn gekommene, in der Form der Lehre ausgeprägte christliche Leben. Dieselbe zeigt eine gemeinsame Quelle, indem sie sich einerseits geschichtlich auf die erfahrungsmäßige Kenntniß der Apostel von der persönlichen Erscheinung sowohl, als von der Lehre Jesu Christi stützt, und andererseits in dem ihnen mitgetheilten Geist Christi ihre unmittelbare innere Quelle und Gewähr zu haben den Anspruch macht.

1. Die apostolische Lehre will eine Lehre sein, die das Leben in sich hat. Die Apostel und apostolischen Lehrer schließen sich selbst mit ein in die Theilnahme an dem neuen Leben in Christo und lehren, wie ihre ganze Darstellungsweise zeigt, als solche, die mitten in der lebendigen Wahrheit selbst stehen; und nur so kann man die neutestamentlichen Lehren richtig auffassen. Der vollständige Beweis hiefür muß in der ganzen

Darstellung ihrer Lehre liegen. Wenn wir hier vorläufige Nachweisungen geben wollen, so können wir gleich an einer Schrift, in welcher die christliche Lehre noch weniger entwickelt ist, sehen wie der Verfasser sich und alle, die mit ihm Antheil am Christenthum haben, als Solche betrachtet, welche von Gott durch das Wort der Wahrheit geistig gezeugt sind, Jak. 1, 18. — durch dasselbe Wort der Wahrheit, welches auch er verkündigt, und welches V. 21. ohne Widerstreben, durch Sanftmuth soll aufgenommen werden, als ein den Glaubigen eingepflanztes Leben das ihre Seelen erretten kann. Wer also die Wahrheit, die hier gelehrt wird, innerlich aufnimmt, dessen Seele wird innerlich befreit, es wird ein aus Gott stammendes Leben in ihm erzeugt. Derselbe Grundgedanke ist allen apostolischen Lehrschriften gemeinsam, vgl. z. B. 1 Petr. 1, 3. 23. 25. 1 Joh. 1, 3. 1 Kor. 9, 27. Damit hängt zusammen, daß die Lehre in diesen Lehrschriften nicht als die eigene, selbst ersonnene Lehre der Apostel und apostolischen Schriftsteller mitgetheilt wird, aber freilich eben so wenig als eine fremde, nur von außen überlieferte, oder gar als ein Aggregat von verschiedenartigen Lehren, sondern wie das christliche Leben, dessen Ausprägung die Lehre ist, aus Gott ist, so ist auch die Lehre selbst Wort Gottes, zunächst als die Kraft, durch welche Gott dieses neue Leben hervorruft, Jak. 1, 18., Gotteskraft zur Erlösung und zum Heil, Röm. 1, 16. Jak. 1, 21. Indem die Apostel das Wort mittheilen, theilen sie es mit als ein solches, das auch an ihnen diese lebendigmachende und befreiende Kraft schon bewährt, und darum mit der Kraft und Lebendigkeit der eigenen Erfahrung, unter Erweisung des Geistes und der Kraft, 1 Kor. 2, 4. Hebr. 2, 3. 4. Eben daher gestaltet sich die Darstellung der christlichen Wahrheit in diesen neutestamentlichen Lehrschriften so, daß zwar auch Nachweisungen von der Wahrheit des Dargestellten gegeben werden, aber die eigentlich überzeugende Kraft des Dargestellten auf der vorausgesetzten oder auch zuweilen angedeuteten Uebereinstimmung des Dargestellten mit der eigenen Erfahrung der Leser beruht. So kommt es, daß die Erweisung des Geistes und der Kraft nur bedingter Weise, d. h. nur an denjenigen Lesern wirklich sich erzeigt, welche in den von der christlichen Wahrheit bezweckten sittlich-religiösen Lebensproceß sich einführen lassen.

2. Die apostolische Lehre hat nach den neutestamentlichen Schriften einen gemeinsamen Ursprung:

a) einen geschichtlichen, die erfahrungsmäßige Kenntniß der Apostel von der Erscheinung und Lehre Jesu Christi. Was die Apostel in ihrem Beruf lehrten, ist zunächst aus dem, was Jesus selbst lehrte, abzuleiten, aber eine nicht minder reiche Erkenntnißquelle für die Apostel ist seine Persönlichkeit selbst gewesen, und seine Geschichte,

soweit sie Zeugen davon waren. Theils der Umgang mit dem Herrn selbst in den verschiedensten Situationen, theils die Hauptthatsachen seiner Geschichte waren eben so sehr, wie sein Wort, geeignet, den Aposteln Licht zu geben über das, was für sie Hauptgegenstand der Lehre werden mußte, die Person und das Werk Jesu Christi. Daher auch Alles, was der Herr mündlich mit ihnen verhandelt hatte in Betreff seiner Person und seines Werks, so wenig bei ihnen haftete, so lange sie nicht seine ganze Geschichte bis zu seinem Scheiden aus der Sichtbarkeit miterlebt hatten. Diese Erlebnisse waren die sittliche Schule, wodurch die Apostel zu einer richtigen Auffassung der Person und des Werks Christi herangebildet wurden, und worin die Vorbereitung zu der eigenthümlichen Geistesbegabung lag, welche nach der Erhöhung des Herrn eintrat. Wir sehen daher auch in den apostolischen Lehrschriften, daß das Zurückgehen auf die persönliche Erscheinung des Herrn und auf sein Wort den Aposteln wesentlich war, Joh. 1, 16. 18. 1 Joh. 1, 1—3. Sie betrachteten sich als Zeugen Christi, seines Lebens und seines Leidens, 1 Petr. 5, 1. Hebr. 1, 1. 2, 3. So ist ihr Beruf namentlich Apostelg. 1, 21. aufgefaßt, vgl. Joh. 15, 27. Wenn das Wort der Wahrheit als das göttlich neubelebende und erlösende, Jak. 1, 18. 21., gerühmt wird, so ist darunter das, was von Christo selbst verkündigt war, wesentlich mitverstanden, ja als die Substanz des Ganzen betrachtet. Freilich ist einer von den apostolischen Verfassern, und zwar einer, der durch seine Fruchtbarkeit voransteht, nicht in der Schule Jesu gewesen, aber doch steht auch er in Beziehung zu der geschichtlich bezeugten Erscheinung Jesu Christi. Auch dieser Apostel beruft sich auf die geschichtlichen Thatsachen der Erscheinung des Herrn, sowohl auf die erfahrungsmäßige Erkenntniß, welche ihm selbst zu Theil geworden war, 1 Kor. 15, 8. vgl. 11. 1 Kor. 9, 1., als auf das geschichtliche Zeugniß Anderer, welches ihm zu Gebot stand, und welches er mit großer Sorgfalt darlegt, 1 Kor. 15, 3—7., und er gerade kommt immer wieder auf's Neue auf diese geschichtliche Grundlage zurück, nämlich auf die Hauptwendepunkte des Lebens Jesu Christi, deren ganzen Lehrgehalt er auf's Reichlichste ausgehoben und ausgebeutet hat, vgl. 1 Kor. 2, 2. 15, 14. 17.

b) Aber bei dieser geschichtlichen Quelle der erfahrungsmäßigen Kenntniß von der Person und Lehre Jesu bleiben die Apostel nicht stehen, wenn sie uns einen Blick eröffnen in die Quellen ihrer Erkenntniß, sondern sie berufen sich zugleich auf den nach den Abschiedsreden bei Johannes ihnen verheißenen und nach Apostelg. 2. ihnen mitgetheilten Geist Christi, in welchem sie die unmittelbare innere Quelle und Gewähr ihrer Lehre zu haben den Anspruch machen. Ausdrücklich erklärt das Petrus nicht nur in der Pfingstrede Apostelg. 2., sondern auch 1 Petr.

1, 12., ebenso zeigt sich durch Vergleichung von 1 Joh. 1, 1 ff. mit 2, 27., daß Johannes diese zweite innerliche Erkenntnißquelle der geschichtlichen an die Seite setzt, und mit dem größten Nachdruck finden wir diese Berufung bei Paulus 1 Kor. 2. Er erklärt hier, daß einestheils der Inhalt seiner Lehre göttliche Weisheit sey, nämlich der von Ewigkeit her gefaßte und in der Zeit ausgeführte göttliche Rathschluß der Erlösung, der von keinem Menschen habe ersonnen werden können, Vs. 7. 9.; anderntheils sagt er, die Darstellung dieses Inhalts werde von ihm gegeben, nicht mit Worten, die menschliche Weisheit lehre, sondern mit Worten, die der göttliche Geist lehre, wie überhaupt Geistiges, von Gott Stammendes, nur mittelst des heiligen Geistes könne gefaßt und beurtheilt werden, Vs. 13—16. Auf diese Berufung legt Paulus um so größeres Gewicht, je mehr bei ihm der Geist Jesu Christi der Geist der Offenbarung seyn mußte, weil er nicht die geschichtliche Apostelschule durchgemacht hatte. Er mußte deßwegen mit besonderem Nachdruck bezeugen, daß er sein Evangelium nicht habe von Menschen, auch nicht durch Menschen, Gal. 1, 11. 12., daß Gott ihm seinen Sohn in seinem Innern geoffenbart habe, und daß das geschehen sey, indem Gott ihm aus der Finsterniß das Licht habe aufgehen lassen, 2 Kor. 4, 6. — Aus dem Bisherigen sieht man, daß die Apostel etwas Anderes geben wollen, als menschlich ersonnene, menschlich ausgebildete Lehre, und es ist das *charakteristisch*. Es handelt sich jetzt nicht darum, was von dieser Behauptung der Apostel zu halten sey, aber man kann den Charakter der apostolischen Lehre gar nicht richtig auffassen, wenn man nicht von Anfang an den Inhalt ihrer Lehrschriften in diesem Lichte betrachtet, und unsere Darstellung wird zeigen, daß das Ganze und das Einzelne der apostolischen Lehre von diesem Standpunkt ausgeht.

c) Daß aber die Apostel überhaupt an der Spitze der Lehrentwicklung standen, geht aus der Geschichte und aus 1 Kor. 12, 28. vgl. Ephes. 4, 11., hervor. Der Herr selbst hatte den Aposteln ein ordentliches Lehramt gegründet und hinterlassen. Und eben dieser Einrichtung haben wir die Bewahrung der Einheit des christlichen Lehrgehaltes zu danken, vgl. §. 47.

2. Die Einheit des Inhalts.

§. 53.

Diese apostolische Lehre hat, was ihren Inhalt betrifft, ihre Einheit darin, daß die Lehre aller Apostel, soweit sie uns im Neuen Testament geschichtlich bezeugt ist, zu ihrem gemeinsamen Hauptgegenstand hat das göttliche Heil und Leben in Jesu Christo, und daher handelt

1) von der Person Jesu Christi als des Herrn,

2) von dem Heil und Leben, das er gestiftet hat, im Gegensatz gegen das Verderben der Sünde in der Welt, und zwar

a) von der in diesem Heil und Leben enthaltenen Erfüllung des alten Bundes,

b) von der Theilnahme an demselben im Glauben an Jesum Christum, mittelst einer neuen Geburt aus Gott,

c) von der Gemeinschaft der Glaubigen in der Liebe,

d) von der Vollendung des Heils durch die vollendete Offenbarung Jesu Christi.

Das Gebäude dieser Hauptlehren ruht auf dem ebenso breiten als eigenthümlichen und tiefen Grunde einer religiösen Weltanschauung, die schon in den Schriften des Alten Testamentes wurzelt und in ihrer neutestamentlichen Potenzirung über den ganzen Boden der neutestamentlichen Schriften sich ausbreitet. Eben darin liegt auch die wesentliche Uebereinstimmung der apostolischen Lehre mit der Lehre Jesu, obgleich auf der andern Seite zwischen beiden vermöge der fortschreitenden Entwicklung des Werkes Christi und gemäß der Verschiedenheit der Subjekte, des Zweckes und der Umstände auch wieder ein bemerkenswerther Unterschied stattfindet.

1. Betrachten wir den Lehrgehalt der paulinischen und der johanneischen Schriften, in welchen wir die entwickeltsten Lehren vorfinden werden, so ist bei Johannes der Hauptgegenstand das Leben in Jesu Christo, so daß einerseits (objektiv) Christus das Leben ist 1 Joh. 1, 1 f., andererseits (subjektiv) das Leben der Menschen seinen Bestand hat in der Gemeinschaft mit Christo 1 Joh. 5, 12. Dieses Leben steht im Gegensatz gegen den Tod, der außerhalb Christi in der Gemeinschaft mit der Welt bei den Menschen stattfindet, 3, 14. 5, 4. — Derselbe Grundgedanke tritt auch in den paulinischen Schriften hervor, nur daß dort das Leben, sofern es subjectiv genommen wird, sehr häufig mit dem negativen Ausdruck: Heil, (σωτηρια), Erlösung, bezeichnet wird, Röm. 1, 16. 10, 10. 13. 1 Kor. 1, 21. (30.). Auch Petrus redet von einer σωτηρια als Ziel des Glaubens, die aber schon jetzt dem Christen angehört in lebendiger Hoffnung einer neuen Lebensform und in einem neuen Lebensgehalt, 1 Petr. 1, 3—12. Denselben Begriff eines Heils als einer geistigen Erlösung finden wir bei Jakobus, Jak. 1, 21. 25. 2, 14. — Das Christenthum ist somit nach allen diesen apostolischen Schriften die Religion der Erlösung, und zwar der Erlösung durch Jesus Christus.

a) Die apostolischen Schriften handeln daher von der Person Jesu Christi als des Herrn, in welchem das Heil begründet ist, und von welchem die Menschen in Absicht auf das Heil abhängig sind. Dieser Punkt wird bald ex professo, bald nur gelegentlich besprochen (aus Veranlassung des Heils, das die Lehrschriften nicht darstellen können, ohne auf ihn zurückzugehen). So finden wir, daß selbst in solchen neutestamentlichen Schriften, in welchen der Lehrzweck eigentlich nur auf das Heil und Leben selbst sich erstreckt, doch auch wenigstens ganz in der Kürze der Person Jesu Christi als des Herrn gedacht wird. Im Brief Jakobi, wo das praktische Leben eigentlicher Lehrzweck ist, geschieht diese Rückbeziehung ganz kurz: auf ihn als unsern Herrn, 1, 1., den Herrn der Herrlichkeit, 2, 1., der als Richter kommt, 5, 7—9. Ist nun das ein Minimum von Christologie (womit der Brief Judä verglichen werden kann, der V. 4. auf Jesum Christum, den Einen Herrscher und Herrn, zurückgeht), so finden wir dagegen diesen Gegenstand reicher entwickelt bei Petrus, bei Paulus, im Hebräerbrief und bei Johannes, aber die Stellung dieses Lehrgegenstandes ist auch in diesen entwickelteren Lehrbegriffen im Wesentlichen dieselbe. Dieß wird sich aus der speciellen Darstellung ergeben.

b) Die Lehre vom Heil und Leben selbst kann sehr ausführlich behandelt werden in Vergleich mit der Lehre von der Person Christi und umgekehrt; doch bringt es die praktische Tendenz der neutestamentlichen Schriften mit sich, daß auch da, wo der erste Lehrpunkt entwickelter hervortritt, dennoch der zweite nicht so kurz abgethan werden kann, wie der erste im Brief Jakobi und im Brief Judä. Die Fragen nach dem Grund und nach dem Wesen des Heils hängen immer eng zusammen, deswegen ist Apostelg. 4, 11. 12. gleichsam das Thema der apostolischen Lehre. Bei der näheren Darlegung derselben kommen nun die vier angegebenen Momente hauptsächlich zur Sprache.

α) Was die Apostel zu verkündigen hatten, das hatte eine Rückbeziehung auf eine vorangegangene göttliche Oekonomie, auf den alten Bund, und es war nicht zu umgehen, das apostolische *κηρυγμα* in Verhältniß zu setzen zu diesem alten Bund; dieses Verhältniß wird damit bezeichnet, daß das in Christo gestiftete Heil und Leben die Erfüllung des alten Bundes ist. Darin liegt einerseits der innere Zusammenhang des Evangeliums mit dem alten Bunde und andrerseits das Hinausgehen des neuen Bundes über den alten, so daß der neue mehr gibt als der alte: die *ὑποςασις των πραγματων*, nicht blos die *σκια*, Hebr. 11, 1. vgl. 10, 1. — Unter den weniger entwickelten Lehrdarstellungen hebt der Brief Jakobi besonders den Zusammenhang des Christenthums mit dem Alten Testamente hervor: das Christenthum als das Wort der Wahrheit, das uns eingepflanzt ist, wird genannt *νομος τελειος ὁ της ἐλευθεριας*,

1, 25. vgl. 1, 18. 21., oder einfach *νομος ἐλευθεριας*, 2, 12. Also wie der alte Bund ein Gesetz ist, so auch der neue. Aber nicht blos als eine Gradation des alten erscheint der neue Bund, sondern als Etwas, das vorher nicht da war, denn ein frei machendes Gesetz war der alte nicht. Mag nun immerhin der Verfasser sich auf das Alte Testament berufen, wenn er die Liebe einschärft als das königliche Gebot, 2, 8. 11. 12., mag er mit Vorliebe auf alttestamentliche Thatsachen und Personen zurückweisen, so hat er doch in Bezug auf das Verhältniß des Neuen Testaments zum Alten die beiden Seiten unzertrennt anerkannt. Wie sich denn auch der Jakobus der Apostelgeschichte 15, 15. eben auf die Prophetie bezieht, um das, was jetzt im neuen Bunde gelten soll, zu begründen. Dasselbe finden wir schon in entwickelterer Darstellung bei Petrus, nicht nur in jenen frühesten apostolischen Reden, in welchen Petrus gegenüber den Juden seine Verkündigung in ein Verhältniß zum Alten Testamente setzen und dieselbe insbesondere als eine Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung bezeichnen mußte, sondern auch in der Lehrdarstellung, welche 1 Petr. 1, 10—12. 2, 5—10. gegeben wird. Was die Apostel verkündigen, ist Erfüllung der Weissagung, und was im Alten Testamente das Volk Gottes als das Haus Gottes und das auserwählte Geschlecht war, das ist und wird im vollen Sinne des Worts erst in den Christen verwirklicht, vgl. auch 2 Petr. 1, 19 ff. — Daß in den entwickelteren Lehrbegriffen ein Hinausgehen des Evangeliums über den alten Bund gelehrt wird, wird Niemand bezweifeln, Joh. 1, 17. 1 Joh. 1, 2. Gal. 2, 21. 3, 21. 2 Kor. 3. Auch die jüngeren paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe sprechen dasselbe aus, Ephes. 2, 18. Kol. 2, 16 f. Tit. 1, 2 f. Aber so entschieden diese Seite sich findet, so entschieden finden wir auch die Behauptung eines realen Zusammenhangs zwischen beiden Religionsformen. Christus und sein Heil ist nach Paulus voraus verkündigt und verheißen durch die Propheten, Röm. 1, 2 f., die wahre Gerechtigkeit, die vor Gott gilt und von Gott kommt, ist zwar nicht durch das Gesetz bewirkt, aber vom Gesetz und von den Propheten bezeugt, Röm. 3, 21.; das Gesetz selbst ist *παιδαγωγος εἰς Χριστον*, Gal. 3, 24., es steht also in innerem Zusammenhang mit dem neuen Bund, indem es schon auf denselben abzielt. Bei Johannes zeigt die ganze Oekonomie seines Evangeliums, daß in der Erscheinung Christi der alte Bund erfüllt sey, Joh. 1, 46., daher die durchgängige Rückweisung auf die Schrift des Alten Testaments, theils im Allgemeinen, theils in Absicht auf besondere geschichtliche Züge, die an Jesu Christo hervorgehoben werden. Ja eben die charakteristische Aeußerung Joh. 1, 17. kann selbst nicht anders verstanden werden, als so, daß diese Gnade und Wahrheit in einem inneren Zusammenhang mit dem Gesetz steht, wie auch V. 11. das Volk Israel

als die ἴδιοι des λογος bezeichnet wurde. Der Hebräerbrief geht darauf aus, die Einheit sowie den charakteristischen Unterschied beider Bündnisse zu zeigen, so daß das volle Heil und der vollkommene, vollendete Vermittler des Heils erst im neuen Bunde gegeben ist. — So finden wir hier sogleich eine charakteristische Mitte, welche in der apostolischen Lehre durchaus eingehalten ist, zwischen einer Lehrdarstellung, welche den Zusammenhang zwischen dem alten und neuen Bunde aufheben würde, und einer Lehrdarstellung, welche beide identificirte.

β) Es mag das christliche Leben in der Darstellung noch so sehr angeschlossen werden an die Form alttestamentlicher Frömmigkeit, oder noch so sehr in seiner Eigenthümlichkeit an's Licht treten, immer ist das die apostolische Lehre, daß man an dem Heil Theil nehmen könne im Glauben an Jesus Christus, mittelst einer neuen Geburt aus Gott. Ueber den ersten Punkt bedürfen wir keiner besonderen Nachweisung aus den paulinischen und johanneischen Schriften, vgl. z. B. Röm. 1, 16 f. Joh. 20, 31. 1 Joh. 5, 11. Aber auch bei Petrus ist es der Glaube, an dem das Heil hängt, und es wird als die Aufgabe der Christen betrachtet, an Christum zu glauben, ohne ihn zu sehen, 1 Petr. 1, 5—9. In diesem Glauben ist auch der Glaube an Gott den Vater enthalten, 1, 21., und die Christen, als die rechten Genossen des Hauses Gottes, werden geradezu die Gläubigen genannt, 2, 7—10. Jakobus aber geht in seinem ganzen Brief vom Glauben aus. Er will die Bewährung des Glaubens, 1, 3 f. Dieser ist ein Glaube an Jesum Christum, den Herrn der Herrlichkeit, 2, 1., und es handelt sich nun darum, ob und inwiefern dieser Glaube den Menschen selig machen könne, 2, 14—26. Darüber ist kein Zweifel, daß auf dem Glauben die Theilnahme am Heil und Leben Christi beruht, der Glaube wirkt mit in den Werken und wird durch die Werke vervollkommnet, 2, 22., nur darüber wird verhandelt, wie sich der Glaube zu den Werken verhalte. — Auch darin stimmen alle Apostel überein, daß die Theilnahme am Heil geschieht im Glauben als einem neuen Leben aus Gott, oder daß der Glaube vermittelt sei durch eine neue Geburt von Gott, daß also ein neues Lebensprincip in das subjektive Personleben des Christen eingetreten ist, indem er im Glauben in die Gemeinschaft mit Jesu Christo eintritt, vgl. 1 Joh. 3, 9. Gal. 3, 21. 28. 6, 15. Röm. 6, 11. Tit. 3, 5. 1 Petr. 1, 3. 22. 23. 2, 2 ff. Jak. 1, 18. Also weder ein blos historischer Glaube an Jesus von Nazareth bringt das Heil, noch ein sittliches Menschenwerk an sich, noch ein neues Leben aus Gott ohne die Gemeinschaft mit Jesu Christo, wie sie auf dem Glauben beruht.

γ) Alle apostolischen Lehrschriften heben die Gemeinschaft der Gläubigen in der Liebe aus — mit einer gewissen Nothwendigkeit,

denn wenn im Glauben an Christus das göttliche Lebensprincip zum wirklichen neuen Leben geworden ist, so ist ein eigenthümliches, wesentlich neues Band zwischen allen Gläubigen geschlossen: das Band der Gemeinschaft in der Liebe, welches in diesem neuen Leben wurzelt. Die Apostel müssen daher schon aus diesem Grund auf diese Gemeinschaft ein Gewicht legen, dann aber auch aus geschichtlichen Gründen. Denn je mehr das neue Leben die Gläubigen von der übrigen Welt schied, desto mehr war ein allseitiges Interesse vorhanden, auf die Gemeinsamkeit dieses neuen Lebens, das sie von der Welt schied, eine positive Gemeinschaft zu gründen. Dieser Lehrpunkt tritt am entwickeltsten hervor in den paulinischen Schriften, sofern hier die Lehre von dieser Gemeinschaft als Kirche genauer entwickelt ist. Die organische Zusammengehörigkeit der Gläubigen wird öfters mit dem Bild eines Leibes oder eines Tempels bezeichnet. Wie diese Gemeinschaft sittlich sich zu gestalten habe, das hat Johannes mit dem größten Nachdruck gelehrt, nämlich in der Liebe. Aber auch bei Petrus tritt diese Lehre sehr bedeutsam hervor, 1 Petr. 2, 4—10., denn sowohl die innere Gesinnung, als die äußere Gliederung dieser Gemeinschaft wird zur Sprache gebracht, 1 Petr. 1, 22. 3, 8 ff., 4, 8 ff. 5, 1 ff. Auch Jakobus hebt die Gemeinschaft der Gläubigen in der Liebe hervor und verlangt, daß alle äußeren Unterschiede durch die Einheit des neuen Lebens verschlungen werden sollen, Jak. 1, 9. Kap. 2. 5, 1 ff. Auch auf die Gliederung der christlichen Gemeinschaft nimmt er Rücksicht, 5, 14. 3, 1. Daß der Hebräerbrief diesen Lehrpunkt in seiner Wichtigkeit erkennt, das ist unzweifelhaft nach 13, 1 ff., aber auch nach 12, 1 ff. 22—24., wo die Gemeinschaft in ihrem weitesten Sinne als Himmel und Erde umfassend vor Augen gestellt wird. Wie aber auch die engere Gemeinschaft in der irdischen Niedrigkeit in Ehren gehalten wird, das sieht man 10, 25. und Kap. 13.

δ) Ueber die Vollendung des Heils durch die vollendete Offenbarung Jesu Christi sprechen sich alle apostolischen Lehrschriften aus. So sehr das Heil als das wirkliche, im irdischen Leben charakteristisch eintretende dargestellt wird, so erscheint es doch immer auf Erden nur inchoativ, so daß seine Vollendung ihm bevorsteht als Gegenstand der Hoffnung. Niemand kann stärker die gegenwärtige Wirklichkeit des göttlichen Lebens in Christo betonen, als Johannes, und doch hebt er so stark hervor, daß die Vollendung erst Gegenstand der Hoffnung sei, 1 Joh. 3, 2 f. Dieselbe Stellung nimmt die ἐλπις bei Paulus ein, Röm. 8, 24. 5, 1 f. u. s. w. Diese Vollendung des Heils beruht auf der vollendeten Offenbarung oder auf der παρουσια Christi, 1 Joh. 2, 28. vgl. 18. 3, 2; 1 Kor. 1, 7. 15, 23. 1 Thess. 4, 15 ff.

2 Theff. 1, 3 ff. 1 Petr. 1, 7. 13. 4, 13. vgl. 5, 1. 4. 10. Jak. 5, 7. 9. 1, 12. 2, 5.

2. Diese wesentlichen Einheitspunkte der apostolischen Lehrschriften beruhen auf einer religiösen Weltanschauung, welche schon in den Schriften des Alten Testaments wurzelt und in ihrer neutestamentlichen Ausprägung allen neutestamentlichen Schriften zu Grunde liegt. Ihre Grundzüge sind folgende: Die Welt ist schlechthin von Gott geschaffen, erhalten, regiert, getragen, sie ist auch ihrem Endziele nach Gottes. Gott offenbart sich in der Welt und wirkt in der Welt, aber er selbst ist schlechthin erhaben über die Welt; er ist heilig, Jak. 1, 13. und dabei der schlechthinige Lebensquell, daher der Gütige, der ohne Rückhalt sich mittheilt, Jak. 1, 5., aber doch der Heilige bleibt, V. 13., er ist die Liebe, 1 Joh. 4, 8. Aber die Welt ist in Gegensatz getreten zu Gott, Jak. 4, 4., in der Sünde, die schlechthin nicht von Gott ist, Jak. 1, 13., sondern von der Welt kommt. Die Welt ist daher unrein, und befleckt den, der mit ihr in Berührung kommt, Jak. 1, 27.; sie ist dem Tod, Jak. 1, 15., und der Vergänglichkeit unterworfen, Jak. 1, 10 f. 1 Petr. 1, 24. Aber mitten in dieser in der Auflösung begriffenen Welt, an deren Eigenschaften *πασα σαρξ* Theil nimmt, 1 Petr. 1, 24., ist Gott wirksam als der Vater, der zu Erstlingen seiner Kreaturen die Menschheit neu gebiert, Jak. 1, 18., ein Leben aus unvergänglichem Saamen mittheilt, mittelst des Wortes der Wahrheit, das in dieser Welt das Princip des Bleibenden ist, 1 Petr. 1, 23—25. So stiftet Gott in dieser Welt vermöge seiner schechthinigen Heiligkeit und Güte sein ewiges Reich, 1 Kor. 4, 20. 6, 9 f. Röm. 5, 21. 14, 17. 1 Petr. 2, 9 f. u. s. w. — Es wird sich in der speziellen Darstellung zeigen, wie diese Grundzüge der biblischen Weltanschauung in allen neutestamentlichen Lehrschriften, freilich in mannigfaltiger Weise entwickelt, zu Grunde liegen. Sie sind so sehr Voraussetzung, daß die apostolische Lehre in ihren einfacheren Gestalten auf diese Punkte nicht eingeht, um etwas Besonderes darüber zu lehren. Die in diesem Paragraphen ausgehobenen Heilslehren des Christenthums wachsen also aus einem breiten Boden organisch heraus, und wenn man nach ihrer Genesis frägt, so sieht man wohl, daß, wo eine solche religiöse Weltanschauung auch nur den Hauptmomenten nach vorhanden war, es nur des Eintritts des Erlösers in die Welt bedurfte, um aus diesem fruchtbaren Boden das lebensvolle Gewächs der apostolischen Lehre hervorsprossen zu lassen. — Zunächst in jenen Hauptlehren, aber auch in der religiösen Weltanschauung überhaupt liegt auch

3. die Uebereinstimmung der Apostellehre mit der Lehre Jesu, denn die ausgehobenen Hauptlehren alle finden sich in den Lehrreden der Evangelien, und die religiöse Weltanschauung ist im Wesentlichen die-

selbe. Doch findet auch ein Unterschied statt, besonders vermöge der fortschreitenden Entwicklung des Werkes Christi. Denn wenn die Lehre Jesu nur ein Zeugniß ist von dem in ihm wohnenden Leben und dem von ihm vollzogenen Werke, so konnte sein Zeugniß noch kein vollendetes seyn, da sein Werk successiv vollzogen wurde. Ist ja doch bei Jesu selbst im Verlaufe seines Lebens ein successives Steigen seines Zeugnisses von sich nicht zu verkennen. So verhält es sich namentlich mit der Lehre von seinem Versöhnungstod und von der Geistesmittheilung. Erst nachdem die irdische Erscheinung Christi abgeschlossen war, war eine Entwicklung seines Zeugnisses zu einem Ganzen an der Zeit, und erst nachdem das Werk Jesu durch die als vom himmlischen verklärten Erlöser ausgehende Geistesausgießung seine letzte Begründung erhalten hatte, konnten die an ihn Glaubenden völlig in die Gemeinschaft seines Lebens eintreten und davon ein klares und bestimmtes Bewußtseyn haben. Dieß finden wir, freilich in verschiedenen Graden, in den Lehrschriften der Apostel. — Aber wenn die Apostel die Abgeschlossenheit der messianischen Erscheinung voraus hatten, so stehen sie wieder zurück vermöge ihrer Subjektivität. Die Apostel hatten den Geist Christi und in ihm die Gewähr einer Erleuchtung. Aus diesem Bewußtseyn heraus sprechen sie. Aber je mehr die Persönlichkeit des Herrn in ihrer Art einzig war, desto mehr auch seine Lehrart. Der Reichthum von Formen konnte keinem Andern zu Gebot stehen als ihm; und er bedurfte diesen Reichthum, um den unendlichen Gehalt seines Bewußtseyns je nach der Empfänglichkeit der Zuhörer auszudrücken. Aber es ist auch in der Persönlichkeit des Herrn gelegen, Alles zusammenzuschauen mit der vollsten Centripetalkraft. Daher nicht die Scheidung, nicht Begriffe, kein Vernünfteln, sondern eine massenhafte Darstellung, eine Vielseitigkeit der Ausdrücke. Alles ist konkret, intuitiv bei ihm. Solche Lehrformen konnten nicht auf die Apostel übergehen, bei ihnen mußte das begrifflich-diskursive Lehren eintreten, eben daher die individuelle Verschiedenheit, welche auch die Erleuchtung durch den göttlichen Geist nicht aufhebt. — Aber noch andere Momente bringen einen Unterschied hervor, nämlich die Verschiedenheit des Zweckes, der Menschen und der Umstände. Die Apostel befanden sich oft Gemeinden gegenüber, bei denen Ueberzeugung und Gesinnung vorausgesetzt werden konnte; vielfach aber hatten sie es mit Heiden zu thun, von sehr verschiedener nationaler Bildung, auf diese forderte die Lehrweisheit einzugehen, sie forderte auch, diese Menschen mit dem Jüdischen bekannt zu machen. Ueberhaupt wechseln die Subjekte, an welche die Apostel schreiben, es wechselt daher der Zweck mit jeder einzelnen schriftlichen Darstellung nach der Mannigfaltigkeit zeitlicher und örtlicher Umstände. Das Alles ist anders bei den Lehrvorträgen des Herrn. Denn

obgleich auch er sich nirgends in der Lage findet, seine Lehre rein objektiv darzustellen, sondern immer in bestimmter Absicht, in Rücksicht auf Menschen, Zeit und Umstände: so ist doch die Situation bei ihm eine wesentlich andere, sie ist schon um der Beschränkung auf Juden willen durchgreifend verschieden von der, in welcher die Apostel ihre Darstellung geben. Vergleicht man nun aber die Lehre des Herrn mit der seiner Jünger, so wird man sich weit mehr wundern über die große Uebereinstimmung, als über den Unterschied.

II. Die apostolische Lehre in ihren Unterschieden.

1. Die Unterschiede der apostolischen Lehre überhaupt.

§. 54.

Ungeachtet der wesentlichen Einheit der apostolischen Lehre findet in der Lehre der verschiedenen didaktischen Schriften des Neuen Testaments auch ein unverkennbarer Unterschied statt, der nicht blos in der Verschiedenheit der Menschen, zu welchen, und der Umstände, unter welchen die Apostel lehrten und schrieben, sondern zuverlässig auch in ihrer verschiedenen Persönlichkeit selbst ihren Grund hat. Diese Unterschiede beziehen sich — was unverkennbar ist — nicht blos auf Einzelnheiten, sondern auf das Ganze der Lehre. Aber eben so unverkennbar ist, daß sie alle innerhalb einer Mitte bleiben, welche ebenso original als geeignet ist, das Ganze der Lehre vor Ausartung zu bewahren, und daß sie — eine Folge der Einheit sowohl, als der Freiheit des apostolischen Geistes — sich gegenseitig sowohl zu ergänzen als zu bestätigen geeignet sind, wie denn diejenigen vier Apostel, Jakobus, Petrus, Paulus, Johannes, unter deren Namen wir ausführlichere Lehrdarstellungen im Kanon besitzen, als die Repräsentanten eben so vieler charakteristisch unterschiedener Lehrtropen erscheinen.

1. Daß die Unterschiede in der Persönlichkeit der Apostel ihren Grund haben, kann auch vom dogmatischen Inspirationsbegriff aus nicht befremden. Denn wo der Geist Gottes offenbarend oder überhaupt erleuchtend wirkt, da hebt er die Eigenthümlichkeit der Personen nicht auf, wohl aber reinigt und verklärt er sie. Noch weniger

durfte eine äußerliche Norm, auch nur eine Verabredung der Apostel untereinander, den freien lebendigen Geist binden. Die Mannigfaltigkeit in der Einheit war hier um so mehr Bedürfniß, je mannigfaltiger noch die Gegensätze waren, die sich dem Christenthum entgegenstellten, und die Bedürfnisse, denen seine erste Darstellung ihrerseits entgegenzukommen hatte. Noch mehr: da die Lehrdarstellungen des Christenthums für die Menschheit überhaupt bestimmt sind, so ist eine Vielseitigkeit der Auffassung und Darstellung gerade in dem Zweck kanonischer Schriften mitgegeben, eine Vielseitigkeit, welche nun eben auch auf die Verschiedenheit der darstellenden Persönlichkeiten sich gründen sollte. Wie es für die Kirche von der größten Wichtigkeit ist, daß die geschichtliche Erscheinung des Erlösers für alle Zeiten nicht blos von Einem Schriftsteller dargestellt ist, sondern von Mehreren, so ist es auch ein universalhistorischer Zug in der Constituirung des neutestamentlichen Kanons, daß die apostolische Lehre nicht durch Ein Subjekt dargestellt ist, sondern durch mehrere, nach Beruf und Stellung gleich berechtigte. Je vielseitiger das Evangelium ist, desto größer das Bedürfniß einer mehrfachen Darstellung der evangelischen Wahrheit, und ebenso, je zuverlässiger die Bestimmung des Evangeliums eine universale ist, desto mehr entspricht einer solchen Bestimmung eine Lehrdarstellung, die von verschiedenen Gesichtspunkten ausgeht, für verschiedene Bedürfnisse gleich anfangs berechnet ist und auf verschiedenen persönlichen Färbungen beruht. Je weniger aber nun noch auf dem Wege wissenschaftlicher Erforschung und Darstellung die verschiedenen Seiten und Momente des christlichen Bewußtseyns mittelst einer umfassenden Reflexion ausgeglichen werden konnten, um so näher lag die Gefahr einer Einseitigkeit, welche nicht nur für die erste, sondern für alle folgende Zeit einer vollkräftigen Entwicklung christlicher Lehre hinderlich werden konnte, wenn nicht eben in der ursprünglichen apostolischen Lehre jene Mannigfaltigkeit stattgefunden hätte. Hiernach sind denn auch die Unterschiede in der apostolischen Lehre zwar von der Art, daß sie sich nicht blos auf Einzelnheiten beziehen, sondern auf das Ganze der Lehre sich erstrecken, aber doch so, daß sie alle innerhalb einer Mitte bleiben, die ebenso original ist als geeignet, dieses Ganze der Lehre vor Ausartung zu bewahren.

2. Nicht blos auf Einzelnheiten beziehen sich diese Unterschiede: weder so, als wären die Apostellehren Aggregate von verschiedenartigen Lehrelementen, ohne Gesammtcharakter, noch so, als wären sie einander so sehr gleich, daß nur einige Einzelnheiten sich anders gestalteten, daß also das Ganze keine verschiedenen Gesichtspunkte darböte. In der ersten Weise hat nach Gabler's Idee G. L. Bauer die Lehre jeder neutestamentlichen Schrift für sich dargestellt, es war dieß eine Folge der

ersten Auflehnung historischer Betrachtung gegen die ausschließlich dogmatische, welche das Neue Testament als rein einheitliche von dem heiligen Geist eingegebene Quelle der Lehre ansieht und keine genetische Entwicklung zuläßt. Auf jenem Standpunkte stand auch de Wette in der ersten Auflage seiner biblischen Dogmatik. — Dagegen haben de Wette (von der zweiten Auflage an) und v. Cölln (und Matthies, Propädeutik zur neutestamentlichen Theologie, 1836) die Unterschiede zwar charakterisirt, ohne jedoch das Bedürfniß einer abgesonderten Darstellung des Ganzen anzuerkennen. De Wette unterschied zunächst judenchristliche und hellenistische Schriften und dann näher drei Hauptformen des neutestamentlichen Christenthums, nämlich: Judenchristenthum, alexandrinisches Christenthum und paulinisches Christenthum. Allein zunächst ist schon die Gegenüberstellung von hellenistisch und judenchristlich ungenau; judenchristlich im weiteren Sinne sind alle neutestamentlichen Schriftsteller, auch die hellenistischen (mit Ausnahme des Lukas), als geborene Juden, was sie nicht verläugnen können. Wenn er aber den Charakter des Judenchristenthums in die innige Verbindung des Christenthums mit jüdischer Christologie setzt, so ist zu sagen, daß sich die Verbindung des Christenthums mit der Christologie oder Messiaslehre, die de Wette als jüdisch bezeichnet, in allen neutestamentlichen Schriften findet; der Beweis der Würde Jesu aus Wundern ferner kommt ebenso bei Johannes, wie bei den sogenannten judenchristlichen Schriftstellern vor. Und endlich die eschatologischen Erwartungen, welche chiliastisch genannt werden, theilt jedenfalls Paulus (man vgl. den zweiten Thessalonicherbrief) mit jedem anderen. Was die hellenistischen Schriften aber betrifft, so ist de Wette's Unterscheidung zwischen Johannes und Paulus oder „der ideal-mystischen" und „ideal-vernünftigen" Ansicht höchst ungenügend. Der *ἀνθρωπος ἐξ οὐρανου*, der *δευτερος Ἀδαμ* u. dgl., und Stellen, wie Kol. 1, 16 ff. und Phil. 2, 6 ff. lassen die Ansicht des Paulus nicht weniger ideal-mystisch erscheinen, als die des Johannes. Ebenso aber ist die Lehre vom Glauben bei Johannes nicht minder vorhanden, als bei Paulus. Sie ist bei jenem nur schon sicherer Besitz, während der Begriff vom Glauben wie von der christlichen Freiheit bei Paulus erst errungen werden muß. — v. Cölln unterscheidet palästinensische, alexandrinische und paulinische Schriften, aber seine Charakteristik ist nicht weniger ungenügend. Die den Palästinensern allein beigelegte messianische und theokratische Ansicht von Jesu, als dem der alle Merkmale der Prophetie in sich vereinigt, und von seinem Reiche fehlt bei Johannes und Paulus nicht. Wenn den palästinensischen Schriften die Erwartung beigelegt wird, daß Christus selbst wiederkommen und sein Reich auf Erden errichten werde, so darf diese Erwartung entweder allen neutestamentlichen Schriften (vgl. 1 Joh. 2, 28.), oder, etwa abgesehen von der Apokalypse, keiner bei-

gelegt werden, denn auch die Synoptiker sagen nirgends, daß dieses Reich auf Erden Statt habe, der 2. Brief Petri aber erwartet ausdrücklich eine mit der Parusie eintretende Umwandlung der Erde. Die alexandrinische Lehrweise bezeichnet v. Cölln als eine solche, der eine ähnliche Ansicht vom Christenthum zu Grunde liege, wie den alexandrinischen Juden vom Judenthum. Aber hier wird gerade der wesentliche Unterschied verkannt; denn die alexandrinische Lehre hat der alttestamentlichen Religion auf dem Wege der Allegorie Ideen unterschoben, welche derselben fremd waren, und durch welche sie der Realität der alttestamentlichen Geschichte zu nahe trat, während Johannes und der Hebräerbrief nur die im Christenthum wesentlich liegenden Ideen ausheben und eben dabei die Realität der geschichtlichen Erscheinung Christi entschieden festhalten. Der philonische Logos ist Allegorisation der Geschichte, der johanneische ist der fleischgewordene. Das eben ist das unterscheidend Christliche gegenüber von allem Alexandrinischen, Idee und Factum als Eines anzuschauen in Christo. Diese Unterscheidungen von Cölln's und de Wette's gehen daher auf der einen Seite zu weit und leiten irre, sofern sie den Schein begünstigen, daß historische Momente außerhalb des Christenthums diese Unterschiede der apostolischen Lehre hervorgetrieben haben. Auf der andern Seite tragen de Wette und v. Cölln doch diesen Unterschieden zu wenig Rechnung, so wenig, daß sie die Lehren der verschiedenen Apostel vereinigt darstellen, wie wenn die Unterschiede doch nur auf Einzelnheiten beruhten. Wiewohl über dieser Verschiedenheit nie die Einheit vergessen werden darf, wie seiner Zeit von G. L. Bauer, wie in anderer Weise bei der in „Schwegler's nachapostolischem Zeitalter" durchgeführten Ansicht geschieht, die nicht als zugestandenes Resultat einer wohlbegründeten Kritik betrachtet werden kann (vielmehr müßte die Willkür einer solchen Kritik die Glaubwürdigkeit aller Geschichtschreibung untergraben). Wir werden demnach nicht nur einen gemeinsamen Stamm der Apostellehre, sondern auch den organischen Zusammenhang der verschiedenen Zweige nachzuweisen haben, d. h. einen Stufengang in ihrer Entwicklung. Um so mehr werden wir uns wohl hüten müssen vor allen so allgemeinen Unterscheidungen, wie judenchristlich, palästinensisch, alexandrinisch u. s. w.

3. Schon v. Cölln hat sich genöthigt gefunden einen eigenthümlich paulinischen Typus anzunehmen; sollten die andern Apostel nicht auch ebenso ihre Eigenthümlichkeiten haben? Daher hat den richtigen Weg schon Neander eingeschlagen, wenn er wieder zur Unterscheidung der apostolischen Persönlichkeiten, welche Bauer nur verkehrterweise ganz isolirt hatte, zurückging. Er hat paulinische, jakobische und johanneische Lehrweise unterschieden. Zwischen den zwei ersten liege die petrinische als vermittelndes Glied. Wir finden aber im Apostelkreis vier Per-

sönlichkeiten, unter deren Namen wir ausführlichere Lehrdarstellungen besitzen, und die sich als Repräsentanten verschiedener Lehrtropen darstellen. Die Mehrzahl aus dem Apostelkreise ist ziemlich frühzeitig offenbar in entlegene Gegenden zerstreut worden, zunächst um die außer Palästina zerstreuten Juden, besonders im Orient, aufzusuchen, wo sie sich in großen Massen von der babylonischen und assyrischen Gefangenschaft her vorfanden. So treten uns aus der Periode der apostolischen Wirksamkeit des Paulus hauptsächlich nur vier apostolische Persönlichkeiten entgegen: Paulus nennt drei und die vierte ist er selbst. Er bezeichnet Gal. 2, 9. den Jakobus, den Petrus und den Johannes als die, welche für Säulen der Kirche gelten. Jakobus ist nicht der Bruder des Johannes, sondern der Bruder des Herrn, Gal. 1, 19., der von Apostelg. 15. an als der vorzüglich angesehene Vorstand der jerusalemischen Gemeinde erscheint. Ob er Apostel im engsten Sinn des Worts war, kann hier noch nicht ausgemacht werden, aber daß er wie ein Apostel galt, sieht man aus der angeführten Stelle. Petrus und Johannes waren schon nach der Apostelgeschichte Führer und Sprecher im Apostelkreise, während vor dem Auftreten des Paulus jener Jakobus noch nicht an der Spitze der Gemeinde erscheint. Diesen drei gegenüber stellt sich Paulus, und so sehr er seine apostolische Unabhängigkeit und Selbstständigkeit festhält, so hält er es doch für angemessen, mit diesen drei Männern sich auseinanderzusetzen, nicht als hätte er Etwas von ihnen angenommen, sondern im Gegentheil, da sie erkannten, daß ihm von oben anvertraut sey das Evangelium für die Heiden, wie dem Petrus für die Beschneidung, reichten sie ihm, überzeugt von der ihm zu Theil gewordenen Apostelgnade, die Bruderhand. — So müssen wir einerseits die Unterschiede in der apostolischen Lehre ihrem Grunde nach innerhalb des Christenthums und im Kreise der Apostel selbst aufsuchen; andererseits ist die Mitte, in welcher die apostolischen Lehrdarstellungen bleiben, original und conservativ. Sie ist original — nicht erst das Produkt einer langen Gährung und Entzweiung, nach welcher man etwa zur Mitte zurückgekehrt wäre — sofern sie sich schon unter den Aposteln, im apostolischen Zeitalter, kund gegeben hat nach unverwerflichen Geschichtsdaten, wobei wir freilich eine unparteiische Auslegung üben müssen. Diese apostolische originale Mitte ist wesentlich conservativ, denn so lang diese Mitte festgehalten wurde, ist die Lehrdarstellung bewahrt worden vor Extremen, wie sie im Ebionitismus, im Marcionitismus und auf dem Gebiet der Gnosis überhaupt sich finden. So erscheinen die verschiedenen apostolischen Lehrdarstellungen als Glieder einer wohl zusammenhängenden Kette und bestätigen sich als eine Mannigfaltigkeit von Zeugen und Zeugnissen für die Eine apostolische Wahrheit. Was aber die Anordnung des Ganzen betrifft, so können

wir es nach dem oben Bemerkten nicht billigen, wenn Neander nur drei Lehrdarstellungen gibt; wir dürfen auch nicht, wie Neander, mit der paulinischen Lehrdarstellung anfangen, weder chronologisch, noch sachlich; während wir damit einverstanden seyn müssen, daß die johanneische Lehre das Ganze abschließen soll. Der Hebräerbrief gibt keinen Verfasser an und ist zwar auch eigenthümlich, aber doch nicht so charakteristisch verschieden von den paulinischen Schriften, wie z. B. die Briefe Petri.

2. Die besonderen Grundformen der apostolischen Lehre.

§. 55.

Die genannten vier apostolischen Schriftsteller tragen alle zwar die Kennzeichen der jüdischen Nationalität an sich, aber in ebenso entschiedener als verschiedener christlicher Gestaltung, und zwar in der Weise, daß, während sie alle das Christenthum als die Erfüllung des Alten Testaments betrachten, zwei derselben das Evangelium mehr in seiner Einheit mit dem Alten Testamente darstellen (Jakobus und Petrus), die beiden übrigen dagegen mehr in seinem Unterschied vom Alten Testamente (Paulus und Johannes), doch so, daß von diesen vier je der folgende in dieser Hinsicht eine andere Stufe einnimmt. Petrus nähert sich nämlich den beiden übrigen durch die Entwicklung und ausdrückliche Anwendung des christologischen Dogma's, welches bei Jakobus nur vorausgesetzt ist. Paulus macht den Unterschied des Evangeliums vom Gesetz geltend, und zwar mittelst einer ebenso tief gehenden als dialektischen Entwicklung des christlichen Dogma's, insbesondere der Lehre von der Sünde und der Lehre vom Werk Christi. Dadurch unterscheidet er sich wesentlich von den beiden ersten, jedoch auch von Johannes, sofern dieser die Anerkennung jenes Gegensatzes zwischen dem Christenthum und dem Gesetz nicht erst zu erkämpfen hat, sondern im ruhigen Besitz und Anschauen desselben erscheint, und statt dessen gegen einen einseitigen Idealismus einen Kampf besteht, welcher die seiner Persönlichkeit schon an sich zusagende, charakteristische Lehrart mit sich führt, die Lehre von der Person Christi als die Einheit der Idee mit der Geschichte zum Ausgangspunkt zu machen, und zwar in einer nicht dialektischen, sondern intuitiven Darstellung. An diese vier Lehrtropen, deren je zwei Eine Grundform der apostolischen Lehre, aber nach einem zweifachen Typus darstellen, schließen sich die übrigen neu-

testamentlichen Schriften, sowohl die Lehrschriften als die Geschichtsbücher an.

1. Als die treibende Kraft, welche innerhalb des Christenthums selbst liegend, in der Entwicklung christlicher Lehre Unterschiede hervorbringt, müssen wir nothwendig den Mittelpunkt christlicher Lehre ansehen: die Lehre von dem erschienenen Christus, als der Erfüllung des alten Bundes. Die weitere Entwicklung, theils der Lehre von Christo, theils der Heilslehre, hing daher zunächst davon ab, wie das Verhältniß zum alten Bunde gedacht wurde. Im Begriff der Erfüllung liegt das Doppelte: Zusammenhang und Darüberhinausgehen. Die Extreme, in welchen nur das eine oder andere dieser Momente festgehalten wurde, liegen außerhalb des apostolischen Kreises. In diesem ist der Unterschied ein quantitativer, und so ergeben sich aus dem Vorwiegen je des Einen oder des Andern die beiden Grundformen der apostolischen Lehre, welche deßhalb wohl verschieden sind, aber doch nur so, daß eine Spaltung in der apostolischen Kirche immer vermieden werden konnte.

2. Die erste Grundform faßt hienach das Christenthum vorwiegend in seiner Einheit mit dem alten Bunde auf. Im Begriffe des letzteren aber liegen die zwei Momente: Gesetz und Weissagung, der erste als gegenwärtig gegebene göttliche Wille, und der in die Zukunft weisende, eine lebendig fortschreitende Entwicklung bedingende göttliche Rathschluß. Hienach ergibt sich ein zweifacher Typus dieser Grundform, indem Jakobus darauf ausgeht, das Alte Testament als Gesetz aufzufassen, mithin das Evangelium als das vollendete, erfüllte Gesetz; und auf der andern Seite finden wir bei Petrus das Evangelium als die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung und Weissagung dargestellt, ohne daß damit die Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes in Christo außer Acht bliebe. Beides ist offenbar nicht zufällig, denn es zieht sich durch diese Lehrdarstellungen ganz hindurch, und es liegt im Wesen der Sache. Nach dem ersten Typus wird nun das christliche Leben als das in sich von der Sünde befreite sich darstellen. Von diesem Standpunkt hat man also eine durchaus praktische Lehrdarstellung zu erwarten: das Christenthum ist die That, durch welche das Gesetz erfüllt wird. Bei dem andern Typus, wo an die Prophetie angeschlossen wird, wird zwar diese praktische Seite nicht fehlen, denn die Propheten lehren ja eine künftige Ausgießung des Geistes über alles Fleisch, die sich eben erproben wird in einem praktischen Leben im Geiste; aber die erfüllte Prophetie wird doch als solche dann erst recht erscheinen, wenn die Weissagung von Christo als in der Wirklichkeit erfüllt dargestellt wird. Die Erscheinung Christi wird also in ihrer Vollständigkeit aufgefaßt, und das christologische Dogma tritt her-

vor, zunächst als die Lehre von der geschichtlichen Erscheinung des Erlösers. Da auch das praktische Leben der Christen in die Erscheinung tritt, so werden beide Lehrtypen dieser ersten Grundform der apostolischen Lehre hauptsächlich das Christenthum, wie es in die Erscheinung tritt, darstellen. Erst die zweite Grundform geht auf das, was der geschichtlichen Erscheinung zu Grunde liegt, zurück.

3. Auch die zweite Grundform hat einen zweifachen Typus herausgebildet; nur ist das Verhältniß ein anderes; das Christenthum in seinem Unterschied vom alten Bunde ist die Grundanschauung dieser Lehrweise, sie kann sich also in ihrer Besonderung nicht mehr an die Formen des alten Bundes anschließen, sondern der Fortschritt muß jetzt durch eine positive Entwicklung der Eigenthümlichkeit des neuen Bundes geschehen. Dieß Eigenthümliche ist die erlösende Gnade in Christo; es muß also die Lehre von Christo, welche in der ersten Grundform mehr Voraussetzung war, entwickelt werden. Innerhalb des so vorgezeichneten Gebietes schließt sich nun aber Paulus doch zunächst an den Gegensatz des alttestamentlichen Gesetzes an, und führt den Hauptsatz, daß das Christenthum nicht Gesetz, sondern Evangelium von der Gnade Gottes ist, durch genaues Eingehen in die Lehre vom Menschen aus. Aber wenn auch der negative Theil seiner Lehre, nämlich daß der Mensch durch das Gesetz nicht selig wird, sich zunächst auf die Lehre von der Sünde stützt, so mußte dagegen nothwendig die positive Seite, daß die Gnade erlöst, von der christologischen Lehre ausgehen, und so insbesondere die Lehre von der erlösenden Thätigkeit Christi sorgfältig entwickelt werden. Mit dieser Doppelstellung des Apostels hängt schon seine dialektische Form mit vorzugsweise didaktischer Exposition und Argumentation zusammen. Innerhalb der paulinischen Briefe zeigt sich aber allmälig immer mehr eine Bewegung nach der christologischen Seite hin. Ganz unabhängig vom anthropologischen Boden geht jedoch von dieser erst Johannes aus. Er stellt das Evangelium hauptsächlich in seinem Unterschiede vom alten Bunde dar, sofern es nicht Gesetz und nicht Weissagung ist, sondern mehr als das: es hat Alles primitiv in sich, in der Person Christi. Johannes hat die Anerkennung dieses Unterschiedes nicht erst zu erkämpfen, wie Paulus, sondern er erscheint im ruhigen Besitz und Anschauen derselben, vgl. Joh. 1, 17. Der Unterschied zwischen dem, was war, und dem, was geworden ist, hängt zusammen mit der Person des Vermittlers, durch welchen das Gesetz, und durch welchen Gnade und Wahrheit in das menschliche Leben eingetreten ist. Der eingeborene Sohn allein hat Gott geschaut und uns Gott geoffenbart. V. 18. Johannes kann schon ungehindert das, wohin seine Individualität an sich ihn zu drängen scheint, wirklich in Ausführung bringen, nämlich die Lehre von der Person Christi zum Ausgangspunkt und zur Haupt-

sache zu machen, während Paulus auf der anthropologischen Seite seinen Beweis führen mußte. Ueberdies tritt im letzten Stadium der apostolischen Zeit ein einseitiger Idealismus, besonders in der Lehre von der Person Christi, auf, aber auch, wie es scheint, in antinomistischer Weise, vgl. 1 Joh. 3., gegen welchen die johanneischen Schriften offenbar einen Kampf führen wollen; in Form der Contemplation schaut er die Einheit des Idealen und Realen, der Idee und der Thatsache; er geht von der Grundanschauung aus, daß, was von Anfang an beim Vater verborgen gewesen, die *ζωη αἰωνιος*, Gegenstand der vollständigsten geschichtlichen Erfahrung geworden sey, vor Allem für die Apostel, 1 Joh. 1, 1 ff. Die Darstellung des Johannes ist intuitiv, d. h. die Elemente sind nicht so begrifflich aus einander gesetzt, die Wahrheit nicht auf dem Weg einer dialektischen Argumentation zur Geltung gebracht; großartige, vielumfassende Grundbegriffe, welche die Grundthatsachen des eigenthümlichen christlichen Bewußtseyns bilden und auf den Grundthatsachen des Evangeliums beruhen, treten uns in seiner Darstellung entgegen.

4. Ergeben sich uns so die neutestamentlichen Formen apostolischer Lehre nach einer zweifachen Grundform und je nach einem zweifachen Typus dieser Grundform, und zwar in der Weise, daß diese Lehrformen einen Fortschritt von unten nach oben bilden, und daß der innere Zusammenhang derselben klar wird, wie der innere Unterschied: so ist schon dieses Ergebniß an sich geeignet, uns zur Bestätigung zu dienen, daß wir denjenigen Punkt richtig getroffen haben, von welchem aus die apostolischen Lehrformen sich selbst organisch gestaltet haben. Zugleich aber zeigt es sich dann, daß an diese vier Lehrformen die übrigen neutestamentlichen Schriften, nicht blos die didaktischen, sondern auch die historischen, in Beziehung auf ihren christlich-didaktischen Charakter sich anschließen. Was die erste Grundform betrifft, so gehören hieher die Evangelien des Matthäus und Markus, und zwar werden wir Ursache haben, bei der Lehrform des Jakobus das Evangelium Matthäi zu vergleichen, obgleich dasselbe uns zugleich auf den petrinischen Lehrbegriff hinweisen wird. Das Evangelium Marci ist zu vergleichen mit der Lehrform des Petrus. Von den didaktischen Schriften werden wir bei der jakobischen Lehrform vergleichen den kleinen Brief Judä und werden finden, daß er einen Uebergang bildet zum petrinischen Lehrbegriff. Mit diesem selbst werden wir aber den zweiten Brief Petri vergleichen müssen; schon zu Gunsten der kritischen Frage, ob dieser Brief auf dem Standpunkt der neutestamentlichen Theologie, d. h. nach seinem christlich-didaktischen Charakter betrachtet, an den petrinischen Lehrbegriff sich anschließe, oder nicht. — Was die zweite Grundform betrifft, so werden wir mit dem paulini-

schen Lehrbegriff vergleichen müssen die historischen Schriften des Lukas, und unter den didaktischen Schriften den Hebräerbrief, der wie Paulus die erlösende Thätigkeit Christi in den Vordergrund stellt, und noch ringt und kämpft, um die Erhabenheit des Christenthums über den alten Bund nachzuweisen, aber zugleich einen entscheidenden Schritt weiter thut in die Entwicklung des christologischen Dogma's, und die Logoslehre so andeutet, daß er den Uebergang bildet zum johanneischen Lehrbegriff. Diesen Lehrbegriff, den wir nach dem ersten Brief Johannis und nach dem Evangelium Johannis, hauptsächlich nach den Elementen, in welchen der Evangelist in seinem eigenen Namen redet, darstellen müssen, haben wir zu vergleichen mit der Apokalypse, zu Gunsten der Frage über ihren Ursprung im Verhältniß zu jenen Schriften.

Zweites Hauptstück.

Die einzelnen apostolischen Lehrbegriffe.

Erster Abschnitt.

Die erste Grundform der apostolischen Lehre, oder das Christenthum in seiner Einheit mit dem Alten Testamente.

I. Die apostolische Lehre nach Jakobus.

1. Der Brief Jakobi.

§. 56.

Unter den Lehrschriften des Neuen Testamentes ist es der unter dem Namen des Jakobus auf uns gekommene Brief, welcher die erste Grundform der apostolischen Lehre in einer so charakteristischen Weise darstellt, daß er sich dadurch von jeder andern Schrift des Neuen Testamentes unterscheidet. Ueber diesen Brief ist zwar, wie er schon in der alten Kirche Widerspruch gefunden hat, so auch jetzt die Kritik noch nicht als geschlossen zu betrachten; aber die Ergebnisse der kritischen Untersuchung waren bisher der Aechtheit weit mehr günstig, als ungünstig, während die Behauptung der neuesten Zeit, daß er im zweiten Jahrhundert zur Vermittlung zwischen Judaisten und Paulinern geschrieben sey, keineswegs erwiesen ist. Vielmehr ist der Inhalt des Briefs mit der Persönlichkeit des Jakobus, welcher im Neuen Testament als Bruder des Herrn und als eine der Säulen bezeichnet wird und lange Zeit das Haupt der jerusalemischen Gemeinde war — derselbe mag nun Apostel gewesen seyn oder nicht — wesentlich übereinstimmend.

1. Der Verfasser des Briefes nennt sich: Gottes und des Herrn Jesu Christi Diener — eine Benennung, die allerdings auch einen Apostel bezeichnen kann, jedoch an sich einen weiteren Begriff ausdrückt, eben deßwegen aber um so gewisser schließen läßt, daß schon der Name Jakobus an sich seiner Zeit verständlich gewesen sey, als der Name eines angesehenen Mannes in der Kirche. Dieser Jakobus richtet ein Sendschreiben an die zwölf Stämme in der Zerstreuung. Es versteht sich von selbst, daß der Briefsteller Christen im Auge hat, als die, welche für ihn das jüdische Volk jetzt repräsentiren, also die Judenchristen aller zwölf Stämme, zunächst außer Palästina zerstreut unter den Völkern; vielleicht sind aber auch sämmtliche Judenchristen gemeint, wie sie zerstreut da und dort wohnten.

2. Dieses Sendschreiben wird uns überliefert in unserm Kanon, aber allerdings unter der Klasse der ἀντιλεγομενα. Auf der andern Seite ist sein Alter unbestritten anerkannt in der alten Kirche, indem nach Eusebius doch schon alte Schriftsteller sich desselben als einer Autorität bedienten. Er ist offenbar von Clemens Romanus ep. 1 ad Cor. c. 10. benützt worden, und auch dem Pastor Hermae liegen Stellen unseres Briefs unverkennbar zu Grunde, daher man diese Schriften ihrem Alter nach beträchtlich herabsetzen müßte, oder unnatürlicher Weise annehmen, daß das, was diese Schriften aus dem Jakobusbrief haben, aus einer gemeinschaftlichen Quelle genommen sey, wenn man läugnen wollte, daß der Jakobusbrief in die apostolische Zeit falle. Es kommt aber hinzu, daß unser Brief von ausgezeichneten Kirchenvätern als Schrift des Apostels Jakobus citirt wird, und daß er in den Kanon der ältesten syrischen Uebersetzung des neuen Testaments mit aufgenommen ist, also in der Kirche als kanonisch galt, welche in so enger Verbindung mit der jerusalemischen Gemeinde und mit Jakobus gestanden. — Auf der andern Seite setzt unser Brief allerdings gewisse andere neutestamentliche data voraus. Man hat theils paulinische Briefe, wie den Galater- oder den Römerbrief, theils den Hebräerbrief, theils auch 1 Petri in unserem Jakobusbrief angedeutet oder benützt finden wollen. Nun muß man freilich hier vorsichtig seyn. Was unser Brief enthält, ist allerdings nicht von der Art, daß man sagen kann, es habe sich Alles ohne Beziehung auf Paulus aus den allgemein christlichen und alttestamentlichen Voraussetzungen ergeben, wohl aber könnte es sich auch auf allgemein bekannte paulinische dicta oder paulinische Lehrweise beziehen, wie über die Rechtfertigung Abrahams durch seinen Glauben, von der ganz gewiß als von einer Lehre des Paulus damals Viele wußten, auch wenn sie den Galater- oder Römerbrief nicht kannten. Aber wenn auch wirklich die Analogie mit paulinischen Stellen auf Benutzung derselben hinweisen würde, so

würde daraus doch höchstens wie aus anderen Umständen folgen, daß unser Brief nicht sehr lange vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt sey. Man hat zwar schon die Ansicht ausgesprochen, wir hätten hier so gut wie die älteste Schrift des apostolischen Zeitalters (Schneckenburger in s. Commentar). Darauf aber führen einleuchtende Beweise nicht, und wir finden im Brief offenbar schon Ausartungen christlicher Gemeinden, ferner ohnehin die Voraussetzung eines längeren Bestandes von judenchristlichen Gemeinden außerhalb Palästina. Die Christen waren in Gefahr, ihrem Glauben untreu zu werden unter ihren Prüfungen, Kap. 1, 2 ff. 12., oder sich einem todten Glauben im Gegensatz gegen die Werke hinzugeben, V. 22 f. Kap. 2. Die Liebe war erkaltet, und im Zusammenhang damit war ein Herandrängen zum Lehren in der Gemeinde, Kap. 3, 1 f., Streitsucht, ein ganz verweltlichtes Leben, Kap. 4. und 5., mit Lieblosigkeit und mit Verkennung dessen, was dem Christen grundwesentlich ist, wornach es nicht auf Aeußeres ankommt, sondern rein auf das von Gott durch sein lebendig machendes Wort gezeugte neue Leben, Kap. 1, 18. Zugleich war die Gemeinde, wenn sie auch *συναγωγη* genannt wird, 2, 2., was nicht auf die jüdische Synagoge, als in welcher diese Christen noch mit den Juden zusammen wären, sondern auf die nach ihr benannte Kirche zu deuten ist, organisirt durch ihre Aeltesten, was mit dem Herandrängen zum Lehren nicht im Widerspruch steht. — Diese Momente deuten auf eine nicht allzu frühe Zeit im apostolischen Jahrhundert, auf der andern Seite aber auch nicht auf eine nachapostolische Periode; denn schon im apostolischen Zeitalter zeigen sich Zustände in der christlichen Gemeinde wie diese, 1 Kor. 1. u. 2. Kol. 2, 1. 1 Kor. 11, 21. 6, 1 ff. u. s. w.; und so gewiß der Gegensatz von Arm und Reich nicht eine versteckte Bezeichnung für Heiden- und Judenchristen ist, sondern eigentlich zu verstehen ist, so wenig läßt sich doch aus demselben auf einen ausgebildeten Ebionitismus schließen, eben weil der Gegensatz zu jeder Zeit vorhanden seyn, und zu jeder Zeit in solcher Weise auf das Gemeindeleben einwirken konnte.

3. Unser Brief will ohne Zweifel als Brief des Jakobus gelten, welcher längere Zeit an der Spitze der jerusalemischen Gemeinde stand, Apg. 12, 17. 15, 13 ff. 21, 18., und welcher von Paulus unter die Säulen der Kirche gerechnet, Gal. 2, 9., und Bruder des Herrn genannt wird, Gal. 1, 19. Die Stellung dieses Jakobus zu Paulus können wir am besten aus dem Munde des Paulus selbst entnehmen, Gal. 2, 1—14., aus einer Stelle, welche von der neueren Kritik auf unbegreifliche Weise dazu benützt wird, einen unheilbaren Zwiespalt zwischen den Aposteln herauszubringen. Wer die Worte liest, wie sie dastehen, der wird finden, daß Jakobus nach dieser Stelle die unabhängige

apostolische Autorität des Paulus anerkennt, sich zur brüderlichen Wirksamkeit für das Evangelium in seiner Gemeinschaft bekennt, keine Aenderung in seiner Lehre fordert, und insbesondere schlechthin nicht verlangt, daß die Heidenchristen sollten an das mosaische Gesetz gebunden werden. In derselben Stellung finden wir ihn nun auch Apg. 15., wo er bei der in der jerusalemischen Gemeinde erörterten Frage über das Verhältniß der Heidenchristen zum mosaischen Gesetz den Ausschlag gibt, ganz in dem Geist, den wir Gal. 2. finden. Dabei aber ist seine Stellung sowohl im Galaterbrief als in der Apostelgeschichte die eines apostolischen Mannes, der das Christenthum wesentlich in seiner Einheit mit dem alten Bunde auffaßt, womit sowohl der Wink Gal. 2, 12. als die Erzählung Apg. 21, 18—26. übereinstimmt. Aber eben darum ist er, obgleich ein Apostel der Judenchristen und Haupt der jerusalemischen Muttergemeinde, doch in einer ganz anderen Stellung zu Paulus, als die Partei der Ebioniten, welche durchaus feindselig gegen Paulus gestimmt war. Die *παρεισακτοι ψευδαδελφοι* müssen nicht bloß in die antiochenische, heidenchristliche Gemeinde, sondern überhaupt in die christliche Gemeinde ungerechter Weise hereingekommen seyn; denn Gal. 1. sieht Paulus die galatischen Irrlehrer als solche an, welche die Galater von der Gnade Jesu Christi in ein anderes Evangelium verleiten wollen, und er spricht gegen sie den Fluch aus. Wenn nun Gal. 2, 12. die von Jerusalem Gekommenen genannt werden *οἱ ἀπο Ἰακωβου*, so folgt daraus nicht, daß sie von Jakobus gesandt worden seyen in dieser Absicht. Sie sahen allerdings in Jakobus ihr Haupt. Aber wie oft gehen die Anhänger weiter als ihr Haupt? Ist es nicht dennoch möglich, daß Jakobus vollkommen die Ueberzeugung hatte, daß es nur ankomme auf die glaubige Erfassung Jesu Christi? Wie hätte doch Jakobus, wenn das nicht gewesen wäre, dem Paulus die Hand der Gemeinschaft reichen können? Wohl aber kann man annehmen, daß Jakobus mehr als Petrus es für angemessen hielt, das Gesetz zu beobachten, als Sache der theokratischen Pietät. Die Erzählung des Hegesippus über die Person des Jakobus trägt die Farbe der ebionitischen Parteischilderung. Doch erfahren wir von ihm und von Josephus, daß Jakobus den Beinamen des Gerechten erhielt wegen seines streng sittlichen und gesetzlichen Lebens, und daß er kurz vor der Zerstörung Jerusalems den Märtyrertod erlitt, vgl. §. 59, 2.

4. Mit der bisher geschilderten Persönlichkeit des Jakobus stimmt Inhalt und Form des Jakobusbriefs in hohem Grad überein, und es werden sich nun auch die, abgesehen von der äußeren Bezeugung, aus dem Inhalte gegen die Aechtheit geltend gemachten Gründe leicht widerlegen lassen, insbesondere daß es 1) dem Brief an

aller Individualität fehle, und daß der dogmatische Inhalt für eine spätere Abfassung spreche. So sagt Schwegler: die Form des Ebionitismus sey hier so milde, daß sie nicht dem apostolischen Zeitalter angehören könne, man möge nur die Apokalypse oder den Hegesippus zum Maaßstab nehmen. Aber zum Maaßstab müssen wir vor Allem nehmen, was das Neue Testament sagt, besonders Paulus Gal. 2. in Uebereinstimmung mit der Apostelgeschichte. Das neutestamentliche Bild von der Persönlichkeit des Jakobus steht nicht im Widerspruch mit unserm Brief, wohl aber die Züge, welche Hegesippus namentlich von seiner Askese entwirft, Eus. hist. eccl. 2, 23. Gehen wir von hier aus zum ersten Punkt über, so kann nicht gesagt werden, unser Brief ermangle aller Individualität, am allerwenigsten, er ermangle aller Züge, welche den so hoch geachteten Jakobus charakterisirten. Man lese nur, was unbefangene Ausleger über den Charakter unsres Briefes gesagt haben: Herder „die Briefe zweener Brüder des Herrn in unsrem Kanon," und Kern in s. Commentar zum Brief Jakobi. Das eigenthümlich Kräftige des Briefs ist vielen Lesern aufgefallen, dieses Dringen auf die That, diese praktische Richtung, welche auf das Dogma nicht speziell eingeht, während dabei das Wesen des Christenthums in der praktischen Richtung ganz schön und genau ausgehoben ist als das einer Kraft, ein neues Leben aus Gott den Menschen mitzutheilen und dadurch ihre Seelen zu erlösen. Die Form der Darstellung ist sententiös, gnomenartig, mit einfachen, schönen Naturbildern. Wenn man damit vergleicht, was wir von erbaulichen Schriften aus dem zweiten Jahrhundert haben — wie eigenthümlich und kräftig erscheint dagegen dieser Brief! Aber freilich wenn man einen zelotischen Ebioniten erwartet, so hat man sich in dem Verfasser getäuscht. Man hat hinzugefügt, es lasse sich eine bestimmte Veranlassung zu diesem Brief nirgends erkennen, die Briefform müsse bloße Fiction seyn. Aber der Zweck des Briefs ist klar, nämlich gegen ein unfruchtbares Christenthum zu kämpfen, das einem weltlichen Lustleben und unfruchtbaren Zwistigkeiten, namentlich auch Lehrzwistigkeiten Raum gebe. — Was aber die äußere Bezeugung betrifft, so ist der Stand der Sache übertrieben, wenn man sagt, es sey ein völliges Schweigen der beiden ersten Jahrhunderte über unsern Brief; und Credner hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die Ungewißheit über den Umstand, ob Jakobus, der Bruder des Herrn, Apostel gewesen sey oder nicht, auf das Verhalten der alten Kirche gegen unsern Brief eingewirkt habe.

5. Diese Frage, ob Jakobus Apostel gewesen sey oder nicht, ist schwer zu entscheiden. Die alten Zeugnisse sprechen theils dafür, theils dagegen. Die gewöhnliche Ansicht unterscheidet den Jakobus, der in Jerusalem an der Spitze der Gemeinde steht, und von welchem unser Brief ist, und der vor der Zerstörung Jerusalems eines gewaltsamen Todes gestor-

ben seyn soll, von dem Apostel Jakobus, Alphäi Sohn, so daß jener zwar Bruder des Herrn, aber nicht Apostel gewesen wäre. In neuerer Zeit ist seine Apostelwürde von Wieseler u. A. vertheidigt worden. Allein sie ist doch unwahrscheinlich aus verschiedenen Gründen. Was vor Allem das Ansehen betrifft, in welchem Jakobus stand, so gehört dieß schon einer späteren Zeit des apostolischen Jahrhunderts an, einer Zeit, wo nicht mehr sämmtliche Apostel ihren Sitz in Jerusalem hatten, und wo die verspätete Bekehrung des Jakobus, vgl. Joh. 7, 3—5. nicht mehr in so frischem Andenken seyn konnte, so daß von dieser Seite aus dasselbe recht wohl erklärlich ist. Hiezu kommt, daß jedenfalls die Eigenschaften des Jakobus, ihm, auch wenn er nicht Apostel war, im Verlauf der Zeit großes Ansehen unter den Judenchristen erwerben konnten. Zuvörderst war er ohne Zweifel lange Zeit im täglichen Umgang mit Jesu gestanden, Joh. 2, 12. 7, 3. 4. Auch dürfen wir annehmen, daß Jakobus durch die Erscheinungen des Auferstandenen glaubig geworden sey, man mag ihn als identisch betrachten mit dem 1 Kor. 15, 7. genannten oder nicht. Wenigstens werden die Brüder Jesu sogleich nach der Himmelfahrt unter den Glaubigen ausdrücklich genannt, Apg. 1, 14., während sie zuvor unglaubig gewesen, Joh. 7, 5., und der Herr selbst scheint sich nach seiner Auferstehung auch an seine Brüder gewendet zu haben (Matth. 28, 10. Joh. 20, 17. — ein Ausdruck, der wohl so gewählt ist, daß er sich nicht beschränkt auf die Jünger). Mehr als diese Momente scheinen die judaistischen Gegner des Paulus nicht als Bedingung zum Apostelamt betrachtet zu haben, 1 Kor. 9, 1., also auch nicht als Bedingung der größten persönlichen Autorität. War aber Jakobus auf diese Weise glaubig geworden, so mußte dadurch das Gewicht seines früheren Umgangs mit Jesu sich in den Augen der übrigen Christen, zumal der später Bekehrten, vergrößern, wobei die leibliche Verwandtschaft bei der äußerlichen Richtung der Judaisten das Ihre thun mußte, um ihn über alle Nichtapostel, vielleicht selbst über die Apostel zu erheben. Hiezu kommt aber weiter noch die geistige und namentlich sittliche Persönlichkeit dieses Jakobus. Nach allen Spuren der Geschichte war er ein sittlich ausnehmend kräftiger energischer Charakter, ein ganzer Mann, Jak. 1, 4. und zugleich übte er seine Frömmigkeit vorzugsweise in alttestamentlicher Form aus. Diese Richtung brachte ihn in großes Ansehen bei dem jüdischen Volk. Das wirkte auf die christliche Gemeinde zurück, denn dieselbe nahm noch am Tempeldienst Antheil und gewann unter der Leitung einer solchen Persönlichkeit bei den noch unbekehrten Juden, die sich an den Festen in Jerusalem versammelten, vielfach Eingang. Dieß Alles nun erklärt wohl ein apostelgleiches Ansehen. Daß aber die Judenchristen dem Jakobus in thesi apostolische Würde vindicirt

haben, ist nicht erweislich. Wenn Paulus seinen Namen selbst vor Petrus und Johannes nennt, so kann das daher kommen, daß bei den judaisirenden Christen in Galatien Jakobus faktisch das größte Gewicht hatte. Daß die Apostelgeschichte nie den Jakobus Bruder des Herrn nennt, daß sie nur zwei Apostel Jakobus nennt, von welchen einer frühzeitig enthauptet wurde, während der andere später nicht näher bestimmt wird, ist zwar scheinbar, aber wenn die Apostelgeschichte hauptsächlich für Judenchristen berechnet war, mußte ihnen die Person ihres Jakobus zu bekannt seyn, als daß dieselbe einer näheren Bezeichnung bedurfte. Die Stelle Gal. 1, 19. kann ganz leicht so erklärt werden, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, nicht Apostel war. (Daß in Gal. 1, 19. u. 2, 9. zwei verschiedene Personen gemeint seyn sollten, ist offenbar irrig.)

Aber Jakobus mag nun Apostel gewesen seyn oder nicht — daß er in der apostolischen Zeit für eine der Säulen der Kirche galt, sagt Paulus ausdrücklich, und so ist jedenfalls seine Lehrdarstellung in unsrem Kanon von hohem Interesse, weil er eine eigenthümliche Richtung vertritt, die in der organischen Entwicklung der apostolischen Lehre ihre bestimmte Stelle hat, und die geschichtlich ohne Zweifel mit der von jenem Jakobus in Jerusalem vertretenen zusammenfällt.

2. Die Lehre des Jakobus.

A. Die Grundbegriffe.

§. 57.

Indem Jakobus von dem subjektiven Christenthum ausgeht, und zwar zunächst vom Glauben, bezeichnet er denselben nicht blos als den Glauben an Gott, sondern ausdrücklich auch als den Glauben an den verherrlichten Herrn Jesus Christus, dessen Parusie als des Richters bevorsteht, doch ohne in eine Christologie einzugehen, — und bestimmt denselben als den in Werken sich vollendenden, welcher nur in dieser seiner Werkthätigkeit den Menschen rechtfertigt. Damit hängt zusammen seine Betrachtung des objektiven Christenthums, welches er als das vollkommene Gesetz der Freiheit darstellt, übereinstimmend mit der Art, wie er den Gottesbegriff auffaßt und die Motive in seinen Paränesen wählt.

1. Jakobus geht vom subjektiven Christenthum aus. Dieß hängt zusammen mit dem praktischen Zweck des Briefs und hat seinen

Grund in der ganzen religiösen Denkweise des Verfassers, mithin auch in der Art und Weise, wie derselbe das objektive Christenthum auffaßt und den Begriff von Gott und von Christus bestimmt. Das angeeignete christliche Leben ist das Gebiet, auf welchem er sich selbst bewegt und das er zum Gegenstand seines Briefes macht. Das subjektive Christenthum stellt Jakobus zunächst dar als Glauben, 1, 3. 6—8. 2, 1. 5. 14—26. 5, 15.

a) Was das Wesen des Glaubens betrifft, so ist derselbe nach seiner innern Form eine zweifellose Zuversicht, 1, 6., fest und standhaft, V. 3., alles Schwanken und alle Doppelherzigkeit ausschließend. Der beim Bittgebet Zweifelnde ist schon der doppelherzige Mann, der unbeständige ἐν πασαις ταις ὁδοις αὑτου, also der Glaube eine zweifellose Zuversicht, die eine sittliche Einheit und Beständigkeit in sich schließt, wie sie namentlich durch Leidensprüfung erlangt wird. Darum ist der Glaube wesentlich praktisch, so daß man den Glauben nicht wahrhaft haben kann, ohne daß er sich im Thun und Lassen bewährt, 2, 1 ff. Er ist nicht blos ein wissendes Fürwahrhalten, wie den Glauben an den Einen Gott auch Teufel haben können, aber gepaart mit unseligem Bewußtseyn, 2, 19., sondern ein lebendiger Glaube, der sich bewährt, 1, 3. 2, 1. Darum läßt er sich nicht trennen von den Werken, ohne daß er in sich selbst etwas Todtes wäre, 2, 17 f. 26., da er vielmehr wesentlich wirksam und eine innere praktische Triebkraft im Menschen ist. Das Objekt dieses Glaubens ist zunächst der Eine Gott, 2, 19., der Schöpfer und Herr der Welt und der Menschen, die ihre Abhängigkeit von ihm nur durch Thorheit und Sünde zu verkennen vermögen, 4, 13—17., der ihr Heil in seiner Hand hat, der κυριος, gemäß dem alttestamentlichen יהוה, (1, 7. vgl. V. 5. u. 12. 4, 15. 5, 10. 11.; dagegen könnte 5, 14. u. 15. auch Christus darunter verstanden werden), der κυριος σαβαωϑ, 5, 4., aber auch der ϑεος και πατηρ, 1, 27. 3, 9., als der väterlich gesinnte Schöpfer. Aber der Glaube ist auch Glaube an Jesus Christus, und zwar ganz entschieden als an den erhöhten, verherrlichten Herrn, 1, 1. 2, 1. 5, 7. 8. Zwar wird der Glaube in dieser Beziehung nicht näher entwickelt, indem nur der Eine Punkt der Parusie hervorgehoben wird, 5, 7. 8., wo Jesus der κυριος (und zwar της δοξης, 2, 1.) als Richter erscheinen wird. Aber so einfach diese Züge sind, so ist es doch bedeutsam genug, daß Jesus durchgängig als κυριος bezeichnet wird, wie er auch den lebendigen Gott, יהוה, nennt, und daß dieser κυριος Jesus neben Gott genannt wird, 1, 1. — eine Bedeutsamkeit, die sich durch den Zusatz της δοξης bestätigt, denn δοξα ist der specifische Ausdruck für die göttliche Herrlichkeit; ebenso wechselt das Prädikat κριτης zwischen ihm, 5, 9., und Gott, 4, 12. Aber weiter geht allerdings die Christologie hier nicht. Jesus ist der Richter, sein Erlöseramt und die Heilsthatsachen seines Le=

bens, die dasselbe begründen, werden nicht erwähnt, und daher auch der praktische Glaube vorzugsweise nur als monotheistischer Gottesglaube gefaßt.

b) Das Verhältniß des Glaubens zur Rechtfertigung, 2, 14—26., bildet die didaktische Spitze des Briefs. Man sieht, daß es dem Verfasser hieran wesentlich gelegen ist, daß er hiebei nicht blos thetisch, sondern auch polemisch zu Werke geht, während der ganze übrige Brief meist paränetisch gehalten ist. Die Rechtfertigung ist in dem angegebenen Abschnitt bezeichnet durch *δικαιουσθαι*, Vs. 21. 24. 25., wie bei Paulus, und bei Jesus selbst, Luk. 18, 14. Indessen kommt dieser Ausdruck bei Jakobus nur hier vor, und es hat allerdings ganz das Aussehen, als ob dieses Wort von anderswo herübergenommen sey, besonders da Jakobus offenbar eine Ansicht vom Verhältniß des Glaubens zur Rechtfertigung beseitigen will, die ihm nicht die richtige zu seyn scheint. Der Begriff der Rechtfertigung ist bei Jakobus mitenthalten in *σωσαι*, 2, 14., als der allgemeinen Bezeichnung der Erlösung, 1, 21., und wird erklärt, 2, 23., durch *λογιζεσθαι εἰς δικαιοσυνην* und *φιλον θεου κληθηναι*. Dabei geht Jakobus wie Paulus, Röm. 4, 3., von Gen. 15, 6. aus und versteht unter „rechtfertigen": für gerecht erklären, als gerecht behandeln und in ein freundliches Verhältniß mit Gott versetzen. Den Beisatz *φιλος θεου ἐκληθη* haben wir nicht nöthig als ein rabbinisches Scholion zu betrachten (vgl. Schneckenburgers Comm.), denn dieses Prädikat kommt ähnlich Jes. 41, 8. und 2 Chron. 20, 7. vor. Ueberdies sind wir auch nicht genöthigt anzunehmen, daß Jakobus diesen Satz als einen Theil des Citats geben wolle, und nicht vielmehr als einen Zusatz, den er selbst allerdings in Uebereinstimmung mit gangbaren jüdischen Erklärungen hinzufügt. — Von dieser Rechtfertigung nun sagt unser Brief, sie sey bedingt nicht durch den Glauben allein, sondern durch Werke, 2, 24. 21. 25. vgl. Hebr. 11, 17. 31. Indem Jakobus sagt: *ἐξ ἐργων*, schließt er die *πιστις* nicht aus, sondern es sind Werke des Glaubens, nicht Werke als solche, und er stellt sich nur dem Wahn entgegen, als ob die Rechtfertigung bedingt sey durch einen bloßen Glauben, der nicht wirke und daher ein todter sey, V. 26. Die *ἐργα* sind also nicht Gesetzeswerke, d. h. nicht Werke, welche ohne den Glauben an Christus nur als Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes vollzogen würden, sondern aus der ganzen Entwicklung geht deutlich hervor, daß Jakobus von Werken redet, durch welche der Glaube sich lebendig und wirksam zeigt — aber sie sind auch nicht mit dem Glauben identisch, sondern Früchte desselben, er statuirt gar keinen wirklichen Glauben, der ohne alle Werke seyn könnte, 2, 14. — Einen Glauben ohne Werke kann man gar nicht zeigen, während wo Werke sind, der Glaube darin wohl nachgewiesen werden kann. Ein wir=

kungsloser, bloß theoretischer Glaube ist nicht ein christlicher, er ist ein Teufelsglaube, V. 19., ein todter und leerer Glaube, V. 17. 20. 26. Wer auf einen solchen Glauben sich stützt, ist ein *ἀνθρωπος κενος*, V. 20. Wie nun Jakobus nur den Glauben als einen christlichen, wirklichen Glauben anerkennt, der wirksam ist und daher werkthätig, so will er auch keine Werke als christliche, vor Gott rechtfertigende Werke anerkennen, als solche, in welchen der Glaube sich erweist, V. 18., zu welchen der Glaube gewirkt hat und durch welche er sich vollendet, V. 22. Mag man V. 22. übersetzen: „der Glaube wirkte mit den Werken," oder besser: „der Glaube wirkte mit zu den Werken," was zu dem *ἐκ των ἐργων ἡ πιστις ἐτελειωθη* am besten stimmt, so gehören jedenfalls nach dem zweiten Hemistich *πιστις* und *ἐργα* zusammen vor Gott, sie sind (vgl. V. 18.) in einer inneren dynamischen und organischen Verbindung, die Werke gehen aus der wirksamen, lebendigen Kraft des Glaubens hervor. Indem wir somit daran festhalten, daß Jakobus Glaubenswerke im Auge hat, dürfen wir auch nicht vergessen, daß der Glaube bei Jakobus in einer allgemeineren, unbestimmteren Weise auf Jesus Christus bezogen wird, als bei Paulus, indem der Tod Christi und seine versöhnende Kraft bei Jakobus gar nicht erwähnt wird. Die Werke, welche Jakobus empfiehlt, sind Früchte des Glaubens, aber nicht identisch mit ihm. Die Rechtfertigung ist also nach unsrem Brief bedingt durch die vermöge des Glaubens gewirkten Werke, nicht durch den Glauben an sich. Paulus hingegen macht die Rechtfertigung von dem Glauben an sich abhängig. Hiernach könnte man jedoch denken, der Unterschied wäre viel größer als er in der That ist. Jakobus und Paulus stimmen ganz zusammen in einer negativen Behauptung, und zwar in einer gedoppelten: 1) gegenüber dem alttestamentlichen gesetzlichen Standpunkt, wie ihn die Judaisten geltend machten, sagen beide: die Rechtfertigung ist nicht abhängig von Gesetzeswerken. Paulus entwickelt das polemisch, Jakobus stellt zwar diesen Satz nicht auf, aber dem Sinn nach hat er dieselbe Lehre. Aber auch 2) gegenüber einem blos theoretischen Christenthum stimmen Paulus und Jakobus in einer zunächst negativen Lehrbestimmung zusammen: die Rechtfertigung ist nicht bedingt durch einen todten Glauben. Das ist der Punkt, gegen welchen Jakobus ausdrücklich polemisirt, und Paulus widerspricht demselben dem Sinn nach aufs Entschiedenste, wenn er einen Glauben verlangt, der in der Liebe thätig ist, Gal. 5, 6. Aber in Absicht auf die positive Lehrbestimmung ist ein Unterschied zwischen Paulus und Jakobus, so daß man sagen könnte: der Glaube, so lange er nicht Werke gewirkt hat, rechtfertigt nicht nach Jakobus, rechtfertigt aber wirklich nach Paulus. Allein diese scharfe Auffassung wäre nicht ganz getreu der Darstellung des Jakobus. Der

tiefste Grund der Differenz zwischen beiden liegt allerdings zunächst darin, daß Jakobus den Glauben ohne Werke als todt betrachtet, dagegen Paulus aufs Vollständigste erkennt, daß der Glaube, auch noch ehe er Werke gewirkt hat, in sich lebendig, ein Lebensprincip seyn kann und insofern ist, als er Christum ergreift und hat, und gerade insofern, und abgesehen davon, ob er sich in Werken bereits entwickelt hat, Bedingung der Rechtfertigung ist. — Mit dieser paulinischen Lehre stimmt Johannes überein, sofern auch er aufs Bestimmteste ausspricht, daß der Glaube in sich selbst der Sieg ist, der die Welt überwunden hat, 1 Joh. 5, 4. Paulus und Johannes gehen entschieden auf das Princip zurück, sie schauen den Glauben an da wo er als Princip ist, während Jakobus zunächst das christliche Leben anschaut in seiner Erscheinungsweise, wo, sobald der Glaube erscheint, er bereits in irgend einer Weise und einem Grade gewirkt hat und im Wirken begriffen ist. Jakobus sagt also: der Glaube ohne Werke ist todt, wie der Leib ohne Geist todt ist. Aber gerade diese Vergleichung macht uns darauf aufmerksam, daß wir den Jakobus nicht mißverstehen dürfen. Gewiß meinte er nicht, die Werke seyen der Geist und der Glaube der Leib. Geht er nicht selber immer, wenn er zu zeigen hat, was ein Mensch thun oder lassen soll, auf den Glauben zurück? z. B. 2, 1 ff. 1, 3. 4, 7. 8. Hiernach darf man ihn auf keinen Fall so verstehen, als ob Gott die Aechtheit des Glaubens erst aus den Werken erkennen sollte; ihm, dem Allwissenden, der der Eine Gesetzgeber und Richter ist, muß auch der Glaube, noch ehe er Zeit hatte sich in Werken zu entwickeln, offenbar seyn als ein lebendiger oder als ein todter. Wenn man ihn also fragen könnte: „kann der an sich lebendige Glaube, wenn dem Subjekt keine Zeit mehr vergönnt ist, ihn in Werken zu bethätigen, das Subjekt rechtfertigen?“ so hätte das Jakobus nicht in Abrede ziehen können, denn seine Anschauung vom Glauben und von der Wiedergeburt führt darauf, aber er hat keine Veranlassung, die Entwicklung des Begriffs vom Glauben so weit fortzuführen. Er hatte es nicht mit Lesern zu thun, die in bußfertigem Gemüthe ihre Schuld und sittliche Ohnmacht erkennen — das wünscht er ihnen erst 4, 9. 10. —, sondern mit solchen, die sich mit einem blos theoretischen, historischen Glauben begnügten und darauf pochten; dabei waren sie lieblos, geringschätzig gegen arme und niedrige Brüder, 2, 1 ff., maßten sich an, Lehrer, Schriftgelehrte zu seyn, 3, 1., und meinten Wunder was für eine Weisheit sie hätten, 3, 15. Und darum macht er auf das unfruchtbare Wesen eines todten Glaubens aufmerksam. Ein weiteres natürliches Moment, warum er den Werken an sich nicht rechtfertigende Kraft zuschreiben kann, liegt in seiner Lehre von der Sündenvergebung. Er erkennt an, daß auch die Werke des Glaubens nur unvollkommen sind, wenn er sagt: πολλα γαρ

πταιομεν ἁπαντες, 3, 2.; auch die wahren Christen bedürfen der Sündenvergebung, 5, 15. 16. 20., und hinwiederum kann auch denen, die sich in besonderem Grade versündigt haben, 5, 15., die Sünde vergeben werden unter der Bedingung der Bußfertigkeit und eines gläubigen Gebets, zunächst der gläubigen Fürbitte Anderer. Es ist ein Gericht der Barmherzigkeit, auf das sie warten, 2, 13. Es liegt aber dieß Alles auch schon in dem Ausdruck λογιζεσθαι εἰς δικαιοσυνην, 2, 23.: der Mensch wird, obgleich er ein Sünder ist, von Gott als gerecht betrachtet und behandelt. Der Mensch ist also nach Jakobus selig in seiner That, 1, 25., aber dieses Thun ist ein Thun des Glaubens.

2. Das Christenthum, objektiv gefaßt, ist dem Jakobus Gesetz, und zwar das vollkommene Gesetz der Freiheit, 1, 25. 2, 12. Wir haben zu fragen nach dem Begriffe dieses Gesetzes, und nach dem Zusammenhange desselben mit der subjektiven Auffassung des Christenthums.

Das Gesetz der Freiheit ist eben das göttliche Wort, der λογος, von welchem 1, 22. 23. die Rede war, von dem er 1, 21. gesagt hatte, seine Leser sollen es mit Empfänglichkeit aufnehmen; es ist das Wort, das die Kraft der Erlösung hat, δυναμενος σωσαι τας ψυχας wie es denn auch 1, 18 das Wort der Wahrheit heißt — Bestimmungen, welche auch im übrigen Neuen Testament vielfach für das Christenthum vorkommen. Als Gesetz ist ihm das letztere göttliche Norm des menschlichen Verhaltens. Von dieser Seite stellt er aber den λογος dar 1, 22—25., als ein Wort, das man in der That befolgen müsse, im Gegensatze gegen das bloße Hören, 23. 24., welches kein bleibendes Verhalten hervorbringe; und eben sofern das göttliche Wort das Verhalten des Menschen bestimmt, ist es also νομος, und zwar so genannt ohne Zweifel mit Beziehung auf die alttestamentliche Religion als תורה. So faßt also Jakobus das Christenthum hier wesentlich in seiner praktischen Bedeutung auf, als normgebend für den Willen, für das selbstthätige Verhalten des Menschen. Aber indem er es damit in Parallele zur alttestamentlichen Religion setzt, gibt er ihm zugleich Prädikate, welche es in seiner Eigenthümlichkeit auszeichnen. Es ist ihm das volkommene Gesetz, der νομος τελειος und das Gesetz der Freiheit, der νομος της ἐλευθεριας. Τελειος ist ein Ausdruck, welchen Jakobus auch sonst im Gebiete des Sittlichen liebt, 1, 4. 3, 2., er geht überall auf etwas Ganzes, Vollständiges aus. Das Gesetz nun ist zunächst vollkommen in sich selbst, im Gegensatz gegen einen unvollkommenen Ausdruck des göttlichen Willens, also sofern es vom Menschen Vollkommenheit fordert, 1, 4. 3, 2. vgl. 2, 10., anderentheils aber sofern es das rechte Thun, das ἐργον τελειον, auch im Menschen bewirkt, vgl. 1, 4. und sich so als ein Gesetz bewährt, welches vollkommen das ist, was es seyn will, nämlich den Willen ebenso bestimmt als

normirt. Dieß liegt im Begriff des Christenthums. Denn der λογος της ἀληθειας ist es, durch welchen Gott die Menschen sittlich zeugt zu Erstlingen seiner Kreatur. Das Gesetz der Freiheit ist das Christenthum, sofern es eben durch diese geistig-sittliche Geburt von der Sünde befreit, 1, 25., ganz entsprechend dem Ausspruche Jesu, daß das Wort der Wahrheit von der Knechtschaft der Sünde frei mache, und er, der Sohn, so als dieses Wort die Menschen recht befreie, Joh. 8, 32—36. Wer mit Begierde in das göttliche Wort hineinschaut, dem wird es dieses Gesetz, das ihn von aller blos natürlichen Beschaffenheit befreit, 1, 25., von aller berückenden Macht der ἐπιθυμιαι, vgl. Vs. 14. 15. Wer diesen innerlichen Trieb hat, der wird nun ein Thäter ποιητης ἐργου, 1, 25. Es ist ihm nicht blos eine äußerliche Norm, sondern innere Norm und Kraft, vermöge welcher er gerne und aus freiem Triebe recht handelt, vgl. Röm. 8. 2 Kor. 3., wie denn eben diese Seite am Christenthum von Paulus so nachdrücklich entwickelt wurde. Auch die Rabbinen sagen: daß, wer das Joch des Gesetzes auf sich nehme, frei werde von dem Joch der Erde. Der Gedanke ist also wohl auch den Juden nicht fremd, vgl. Philo. Die Art aber, wie Jakobus sich an den Ausspruch Jesu anschließt, macht wahrscheinlich, daß er seine Lehre im Sinne hatte. Es ist ihm dadurch zum Bewußtseyn gekommen, 1, 18., wie Gott der in sich Heilige, der sich in Liebe neidlos und reichlich (1, 5.) mittheilende Quell aller guten und vollkommenen Gabe ist, der selbst durch das Wort der Wahrheit Menschen sittlich gezeugt zu neuem Leben, das Wort, das nun so nicht mehr dem Menschen gegenüber steht, wie ein todter Buchstabe, sondern ein innerliches, ἐμφυτος, 1, 21., ist, und sich durch die geistig schaffende Kraft der Gnade in geistiges Leben umgesetzt hat — eine Befreiung, von welcher auch das Gesetz des alten Bundes Nichts wußte. Diese Auffassung des Christenthums in ihrer praktischen Richtung findet ihre Erklärung auch in der Persönlichkeit und dem Lebensgange des Jakobus, der nicht wie Paulus bekehrt und mit dem Feuer der Energie von einer Seite auf die entgegengesetzte geworfen worden war, sondern durch stetige Entwicklung einer ruhigen Kraft eine Säule der Kirche wurde, und bei dem der Uebergang vom alten in den neuen Bund wie unvermerkt geschah, in Anschauung der mächtigen Bethätigung Christi in seinem Werke. Jenen Begriff der Freiheit im Christenthume nun hat vornämlich Paulus dahin entwickelt, daß darin die Freiheit vom statutarischen Gesetze des Mosaismus enthalten ist, Gal. 5, 1 ff. 4 1 ff. Röm. 7, 1 ff. Es frägt sich nun, ob auch Jakobus schon zu dieser Consequenz des Begriffes fortgeschritten ist. So viel ist gewiß, daß die Erlösung 1, 21. ihm von der Erneuerung durch Gottes Gnade, 1, 18., abhängt, und daß er als reinen nach dem Urtheil des väterlichen Gottes selbst unbefleckten, mithin ihm

wohlgefälligen Gottesdienst nicht die Befolgung des alttestamentlichen Gebotes, sondern die Erfüllung des Gesetzes der Liebe und der innerlichen Reinheit darstellt, 1, 27., die sich unbefleckt von der Welt hält; daher er denn auch das Gesetz der Liebe, der Nächstenliebe, als das königliche Gesetz bezeichnet, 2, 8., in demselben Geist, in welchem Jesus, Matth. 22., die Frage nach dem größten Gebot beantwortete. Somit hat er das mosaische Statutargesetz gewiß nicht als Bedingung des Heiles betrachtet. Es ist nicht eine Spur vorhanden, daß er dessen Beobachtung von seinen Lesern verlangt hätte. Allein ob er deßwegen seine Lehre schon so weit entwickelt hatte, daß in seiner ἐλευθερια das Freiseyn von jeglicher Verpflichtung gegenüber vom mosaischen Gesetze als solchem lag, namentlich von dem Ceremonialgesetze, das können wir weder aus dem Begriffe der ἐλευθερια mit Sicherheit schließen, welche doch eben so gut nur jene gedoppelte sittliche Beziehung haben kann, noch auch daraus, daß er das statutarische Gesetz nirgends erwähnt. Es könnte sich ja immerhin so verhalten, daß die Leser schon für sich selbst eifrig in dessen Befolgung waren, und Jakobus eben durch sein Stillschweigen sie blos dahin führen wollte, zu erkennen, daß doch nicht in diesem Aeußeren, sondern in der tieferen Sittlichkeit das wahre Wesen der christlichen Frömmigkeit bestehe, 1, 26 f. Das aber bleibt allerdings auch hiebei fest stehen, daß er dann die Beobachtung des statutarischen Gesetzes keineswegs als wesentlich für die Seligkeit ansah. In diesem Falle mußte er davon sprechen, mußte er dieß namentlich thun gegenüber von so vielen paulinischen Christen, mit welchen die Judenchristen in Berührung kamen; hier wäre es Gewissenssache gewesen, zu sagen, daß es nicht genug sey an der Beobachtung des allgemeinen sittlichen Gesetzes, statt daß er doch nur eben an die sittlichen Verbote des Dekalogs erinnert, 2, 10 f. Allein eine offene Frage bleibt dagegen, ob ihm nicht dennoch die fortgehende Befolgung der mosaischen Gebräuche als Pflicht für die Judenchristen erschien, nicht als ob das Heil für sie dadurch bedingt wäre, sondern so, daß sie sich damit zum alten Bundesvolke bekannten und alle Genossen desselben zugleich zum Glauben an Jesum anlockten, also nicht eine Befolgung aus Pflicht, sondern in freiem christlichem Geiste aus Pietät gegen die angestammte göttliche Gesetzgebung und um der Anziehungskraft willen, welche dieselbe auf die unbekehrten Stammesgenossen ausüben mußte. Dann wäre seine Ansicht ein Zeugniß eben von der Kraft der inneren Freiheit, die er in sich vorfand und bewahrte, und seine Stellung mehr bewunderns- als tadelnswerth. Sie wäre nach demselben Maßstabe zu betrachten, wie die des Paulus innerhalb seiner noch höher aufgefaßten Freiheit, wenn er sagt, daß er Allen Alles geworden sey. Damit stimmen die Berichte des Galaterbriefs und der Apostelgeschichte überein, wenn Jakobus nicht ver-

langt, daß die Heiden sich der Beschneidung unterwerfen, wohl aber von den Judenchristen erwartet, daß sie das mosaische Statutargesetz beobachten. Hiernach soll allerdings durch das Wort der Wahrheit diejenige sittliche Freiheit in dem bisherigen Sünder gepflanzt werden, durch welche derselbe nicht nur fortan im Glauben aus innerem Antrieb heraus den göttlichen Willen vollbringt, sondern auch an und für sich zu seinem Heil keine statutargesetzliche Pflichtübung nöthig hat, wohl aber in Pietät und Treue dieselbe beobachtet. Er würde in demselben Sinne vom Bewußtseyn dieser Freiheit aus die Heidenchristen losgesprochen haben, in welchem Paulus sich zur Gesetzesbeobachtung bequemen konnte.

Diese Auffassung des objektiven Christenthums nun stimmt ganz mit der des subjektiven im Brief zusammen. Ist das Heil nur in dem Glauben, der sich im Thun darstellt, so muß das Christenthum eine dieses Thun normirende Macht seyn; und umgekehrt ist das Christenthum Gesetz, so muß seine Wirkung die Thätigkeit des Glaubens seyn. Allerdings findet sich die Bezeichnung des Christenthums als Gesetz auch sonst im Neuen Testament. Wir erinnern nur an die *ἐντολη* bei Johannes, 1 Joh. 2, 7. 8. 3, 22—24., und an den *νομος πιστεως*, Röm. 3, 27., und den *νομος του πνευματος της ζωης ἐν Χριστῳ Ἰησου*, Röm. 8, 2., bei Paulus, aber das steht nicht als Begriff im Vordergrunde wie bei Jakobus.

3. Auch den Gottesbegriff faßt Jakobus vorzüglich von der praktischen Seite auf. Gott ist ihm nicht nur der Herr — ein Begriff, welcher die vollkommene Selbstständigkeit Gottes und die vollständige Abhängigkeit der Menschen in sich schließt — sondern er hebt auch besonders die sittlichen Eigenschaften Gottes hervor, theils als immanent, sofern Gott der absolut Heilige ist, theils als transitiv, sofern Gott auch in absoluter Liebe sich selbst mittheilt. Er ist der Eine Gesetzgeber, nicht blos im Alten Testament, sondern auch im Christenthum, dem vollkommenen Gesetz der Freiheit, und auch der Eine Richter, denn wo er eine Norm des Verhaltens aufstellt, ist er es auch, der dieselbe handhabt. Aber er ist der, der nicht blos zu verderben, sondern auch zu retten und selig zu machen vermag, 4, 12. 1, 21. denn er ist Gott und Vater, 1, 27., der väterlich gesinnte Schöpfer, dessen Bild der Mensch an sich trägt, 3, 9., der Vielerbarmende und Barmherzige, 5, 11., der in sich Heilige und unwandelbar Gute, 1, 17., bei dem keine Veränderung und wechselnde Verdunklung stattfindet wie bei Gestirnen, und kein Schatten des Wechsels; er ist so vollkommen Licht, daß auch die Unvollkommenheit des Lichtes an den Gestirnen bei ihm, im höheren Sinne des Wortes Licht, schlechthin nichts Entsprechendes findet, und diese geistige Bedeutung seiner Lichtnatur erhellt aus dem Zusammenhang, indem er nach diesem als der rein Gute dargestellt wird, von dem lauter gute und vollkommene Gabe kommt.

Er ist unversuchbar zum Bösen, versucht Niemanden zur Sünde, 1, 13., ja er steht als solcher im Gegensatz gegen alle Sünde. Er hat insbesondere die Christen durch das Wort der Wahrheit gezeugt oder geboren zu Erstlingen seiner Geschöpfe, 1, 18., und erwählt, nicht nur reich zu seyn im Glauben, sondern auch das Reich und die Krone des Lebens, das Leben als einen Siegeskranz zu empfangen, 2, 5. 1, 12. Dieser praktische Begriff von Gott entspricht ganz dem Begriff vom Christenthum als dem vollkommenen Gesetze der Freiheit; und die Vorliebe, womit unser Brief den Begriff des Gesetzes auf das Christenthum anwendet, den des Gesetzgebers und Richters auf Gott, läßt es als natürlich erscheinen, wenn der Verfasser nicht sowohl beim Princip des sittlichen Handelns, dem Glauben, als bei den Werken, bei der Realisirung der sittlichen Norm verweilt. Aber bei dieser Art, den Gottesbegriff zu bestimmen, mag es befremden, daß unser Brief nicht auch die Vermittlung der Selbstmittheilung Gottes durch Christum und im heiligen Geist geflissentlich hervorhebt. Zwar sieht man, wie unentbehrlich unserm Brief die Person Christi ist, und wie hoch er sie stellt; er muß es auch seyn, der die Neugeburt durch das zeugende Wort der Wahrheit vermittelt, aber wie dieß nun geschehe, ist nicht deutlicher gesagt. Nicht einmal die Vermittlung dieser Zeugung durch den heiligen Geist ist ausdrücklich hervorgehoben. Nur das sehen wir, daß die Christen als solche betrachtet werden, in denen der Geist wohnt 4, 5., (eine Stelle, die sich im Alten Testamente nicht ebenso findet, aber dem Sinne nach auf Jes. 63, 7—11. anspielen könnte). Denn wie man auch diese Stelle näher fassen mag, so ist doch ohne Zweifel das πνευμα der objektive Geist Gottes im Menschen und es bleibt immer am wahrscheinlichsten, daß von ihm seine eifersüchtige Liebe, die Freundschaft Gottes, welche der Welt Feindschaft fordert, ausgesagt ist, wo dann das Subjekt zu μειζονα rc. in V. 6. ἡ γραφη wäre.

Die Lehren von Christo und von dem heiligen Geist sind also dem Jakobus nur das Vorausgesetzte, wovon er selbst keine Lehrentwicklung gibt und wovon er auch nur selten ein praktisches Motiv hernimmt. So bleibt die dogmatische Entwicklung hinter der praktischen zurück.

4. Die Motive zu seinen Paränesen wählt Jakobus allerdings zum Theil so, daß sie an das eigenthümlich Christliche sich anschließen; so nimmt er sie her von Christo und von dem göttlichen Geist: Wer an Jesum Christum, den Herrn der Herrlichkeit glaubt, 2, 1., muß auch die Brüder alle und gleichmäßig um Christi willen lieben; mitten in Parteilichkeit und Menschenrücksicht kann man ja diesen Glauben nicht wirklich haben und festhalten. Dieser Glaube (an Christum) ist nur dann heilbringend, wenn er in Werken sich voll-

25 *

endet, V. 14 ff. Auf die nahe bevorstehende Parusie Christi als des Richters, 5, 7—9. gründet Jakobus die Ermahnung, die Christen sollen geduldig warten, in diesem Harren sich stärken und nicht wider einander seufzen. Ob auch *το τελος κυριου*, 5, 11. sich auf Christus beziehe, ist zweifelhaft. Den heiligen Geist nennt Jakobus, wenn er 4, 5. sagt: *προς φθονον ἐπιποθει το πνευμα ὁ κατῳκησεν ἐν ἡμιν.* Doch bezieht er sich ja hiebei auf das Alte Testament. Auch vom christlichen Heile nimmt er seine Motive; so beruft er sich auf die ewige Seligkeit, auf die Theilnahme am Reich, wie es für die Zukunft verheißen ist, 1, 12. 2, 5. Aber auch abgesehen von der Hinweisung auf die Zukunft gründet er seine Motive auf die hohe Würde der Christen, theils um die Glaubigen zu stärken unter der Trübsal, 1, 9., theils um sie zur Liebe gegen die armen Mitchristen aufzufordern, 2, 5. Er beruft sich auf die *δικαιοσυνη* und ihre Bedingung, 1, 20. 3, 18., und was das objektive Christenthum betrifft, so wissen wir, daß er es als Gesetz der Freiheit faßt und darauf besondere Ermahnungen gründet. Wir sehen aus diesem Allem, wie Jakobus die eigenthümlich christlichen Begriffe hat, wenn er sie auch nicht weiter entwickelt; sie liegen in der Tiefe seines Bewußtseyns und nur die ausdrückliche Auseinanderlegung fehlt. Sonst aber, und gerade da, wo Jakobus mehr auf eine Entwicklung ausgeht, nimmt er seine Motive aus allgemeinen religiösen und sittlichen Begriffen, wie dieselben auch auf dem alttestamentlichen Boden stattfinden, sowie von alttestamentlichen Beispielen. Was das Erste betrifft, so wählt er Motive aus der physischen Abhängigkeit des Menschen von Gott, 4, 13 f., von Gott als dem Richter, 4, 12. und dem bevorstehenden Strafgericht, 5, 1—6., vom wahren Begriff des Gottesdienstes, 1, 27., vom Wesen des Gesetzes als des Einen, 10, vom alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe, 2, 8., von der anerschaffenen Natur des Menschen, 3, 9. und von der Natur der vernunftlosen Schöpfung, 3, 3. 11. 12. Die alttestamentlichen Beispiele sind die der Propheten und des Hiob als Beispiele der Geduld, 5, 10 f., sowie das des Elias, V. 17 f. als Beispiel eines wirksamen Gebetes.

B. Besondere Lehren.

§. 58.

Mit der Auffassungsweise des Christenthums, wie sie in diesen Grundbegriffen hervortritt, hängt zusammen

1) daß Jakobus, was die Sünde betrifft, zwar nicht direkt bis auf den angebornen Hang zurückgeht, aber doch eine sehr ernste

Lehre von der wirklichen Sünde aufstellt, als bestehend in der Widergöttlichkeit und Weltlichkeit, in Begierden, wie in Worten und Werken, im Unterlassen wie im Begehen, als individueller Sünde wie als einem Gesammtleben der Sünde; überdieß als beruhend auf der freien Ursächlichkeit der Menschen, endlich als Tod und Verderben mit sich führend, während in seiner Lehre von der Erlösung der Menschen als einer neuen Zeugung mittelst des Worts der Wahrheit, sowie von der auch bei wahren Christen noch übrig bleibenden Sünde nicht nur ein thatsächlicher Beweis liegt, wie groß er sich das sündliche Verderben der Menschen gedacht, sondern die mit seiner sittlichen Weltanschauung überhaupt schon zusammenhängenden Elemente zu einer tiefer gehenden Lehre vom sündlichen Hang gegeben sind. Ebenso hängt es mit den Grundbegriffen des Jakobus zusammen, daß er als Uebergang von der Sünde zum Heil eine ernste Buße bezeichnet, und daß er

2) das Heil selbst nicht nur als Rettung vom Verderben, als Hohheit und Seligkeit in der Gegenwart und Zukunft, und als Rechtfertigung vor Gott und Beerbung des Reichs darstellt, sondern auch und hauptsächlich einen reinen und strengen Begriff des thatkräftigen christlichen Lebens entwickelt. Dieses stellt er theils als Gesetzeserfüllung und Gottesdienst, als Gerechtigkeit, theils als Weisheit dar. Damit schließt er sich dem alttestamentlichen Begriff der Frömmigkeit an, aber er faßt diesen in seiner vollsten sittlichen Reinheit und führt ihn zu seiner christlichen Vollendung, dadurch daß er alles sittliche Thun als Wirkung des Glaubens an Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit, und zugleich als die Bethätigung des neuen Lebens darstellt, das in den Christen von Gott gezeugt ist durch das Wort der Wahrheit. Aus diesem Begriff hebt Jakobus theils die thätige Liebe zu den Mitchristen und Mitmenschen, und zwar nach verschiedenen Zweigen derselben, theils ebenso die Geduld und Selbstbeherrschung, theils das Gebet und die Enthaltung von jedem Eide vorzugsweise hervor.

1. Die Lehre des Jakobus von der Sünde zeichnet sich durch hohen Ernst aus, wie dieß bei der praktischen Richtung des Briefes nicht anders zu erwarten ist. Sie ist ihm

a) als individuell in der Gottwidrigkeit und Weltlichkeit, 4, 4. 5. Die Sünde, das was am Menschen zu verabscheuen ist, ist ἐχθρα του

θεου, und diese ist überall, wo Liebe zur Welt ist, daher die Sünde einen positiven Gegensatz gegen Gott bildet, wornach der Sünder bezeichnet ist als Uebertreter des Gesetzes, 2, 9. 11., und die Sünde mit der Gottesliebe als dem Guten völlig unvereinbar ist. Diese Gottwidrigkeit und Weltlichkeit ist Sünde, sie mag als Begierde oder als That existiren. Die Begierden, die in den Gliedern der Menschen streiten, 4, 1. 3. und aus deren innerlichem Streite die Neigung zu Streit und Hader nach außen sich erklärt, 4, 1., sind schon Lustbegierden, welche genährt und gehegt sind vom menschlichen Willen, und die daher bereits insofern aktuelle Sünden sind, nur daß sie erst in der Form innerer Thaten bestehen. Sie kämpfen für ihren eigenen Bestand und streben nach ihrer eigenen Befriedigung, sie sind so mit Wissen und Willen genährte Lustbegierden. Sie vernichten das ganze christliche Leben und haben in der innerlichen Bundbrüchigkeit gegen Gott (V. 4.) ihren Grund; während man die Weltliebe mit der Gottesliebe zu verbinden sucht, gelangt man zur Feindseligkeit gegen Gott; aus diesen Begierden kommen sündliche Thaten sowohl, als sündliche Unterlassungen hervor, 4, 17. Diese ἡδοναι unterscheiden sich daher von der ἐπιθυμια, 1, 15., die nur als versuchend erscheint, als das, woraus die Sünde wird, was an sich noch nicht Sünde ist. Die Sünde entsteht nämlich aus dem Menschen selbst; Gott versucht nicht zum Bösen — dafür beruft sich Jakobus nicht blos auf die Heiligkeit Gottes, sondern auch auf die psychologische Entstehung der Sünde. Die Aktivität des freien Willens wird hier unter dem Bild des Zeugungsaktes dargestellt: das gemeinsame Erzeugniß der Lust und des Willens ist die Sünde. Diese Lehre des Jakobus von dem individuellen Menschen als der freien Causalität der Sünde ist ein richtiger Ausdruck des sittlichen Bewußtseyns im Menschen und muß mit dem Verhältniß der Abhängigkeit, in welchem in einer Hinsicht auch die Sünde zu Gott steht, verbunden werden. Auf alttestamentlichem Gebiet finden wir auch beide Seiten anerkannt, Sir. 15, 11—20. Prov. 19, 3. Mit dem Lehrsatz des Jakobus stimmt das Neue Testament insofern überein, als in demselben überall die mit der Sünde verbundene persönliche Schuld des Sünders anerkannt und vorzugsweise hervorgehoben wird; aber auch, daß die Sünde abhängig von Gott, d. h. in den göttlichen Weltplan mitaufgenommen ist, wird sonst im Neuen Testament anerkannt, Röm. 9, 17—19.; und daß die Sünde auch als Gesammtthat der Menschheit zu betrachten sey, zeigt Paulus besonders deutlich, Röm. 5, 12 ff. Je stärker sonst im Neuen Testamente diese Seite der Sünde premirt wird, desto wichtiger ist es, daß nun bei Jakobus auch die andere hervorgehoben wird. Im Uebrigen dürfen wir es nicht vergessen, daß in dem Abschnitt, wo das geschieht, 1, 13—15., ἁμαρτια die Thatsünde ist und Jakobus von keiner andern Sünde redet.

Es ist in dieser Hinsicht interessant, zu vergleichen, wie Paulus Röm. 7, 8. von der ἁμαρτια und ἐπιθυμια redet. Bei ihm ist die ἁμαρτια selbst Quelle der ἐπιθυμια, die ἁμαρτια also habituelle Sünde. Freilich hängt das Alles ganz mit dem Charakter der Lehre des Jakobus zusammen. Wie Jakobus das christliche Leben als das aktuelle auffaßt und anerkennt, so auch die Sünde als die aktuelle. Der Glaube rechtfertigt als der in Werken sich vollendende — die Sünde ist ausgeboren erst wenn die ἐπιθυμια befruchtet ist und innerlich oder äußerlich zum Vollzug kommt. Jakobus geht auch hier nicht auf das Princip zurück, sondern faßt die Sünde als thatsächliche Uebertretung des vollkommenen Gesetzes. Uebrigens sagt Jakobus nicht, daß die ἰδια ἐπιθυμια, 1, 14. etwas rein Unschuldiges sey: sie reizt, ködert den Willen. Man sieht wohl, sie ist ihm schon eine versuchende Schlange, aber er spricht es nicht aus. — Wie tief die Menschen nach Jakobus in die Sünde verstrickt seyn müssen, und wie nahe er damit dem Begriffe des bösen Hanges steht, erhellt auch daraus, daß sie erst durch das Wort der Wahrheit neugeboren werden müssen, um zu den Erstlingen der Gotteskreaturen zu gehören, 1, 18., obgleich sie ursprünglich nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, 3, 9. — ein ursprünglicher Zustand, von welchem auch in dem jetzigen Zustand der Menschen doch noch eine gewisse eigenthümliche Würde uns zukommt. — Ein weiteres Moment in der Lehre von der Sünde ist, daß sie den Tod oder das Verderben mit sich führt, 1, 15. 5, 20. Der θανατος ist das mit der Sünde verbundene Uebel überhaupt, in welchem der leibliche Tod mitbegriffen ist, nach der alttestamentlichen Lehre, welche auch in die jüdische Theologie überging und welche wir wesentlich im Neuen Testamente wieder finden, vgl. Röm. 6, 23. Bei Jakobus wird auch der Tod zunächst nur als Folge der Thatsünde aufgefaßt, 1, 15. Dieses Verderben hängt zusammen mit der Schuld, die mit jeder Sünde verbunden ist, und zwar hat jeder Mensch für jede einzelne Sünde eine Schuld in Bezug auf das ganze Gesetz, 2, 10. Mit dem Begriff der Schuld hängt der des Gerichts nothwendig zusammen, 2, 12. 13. 4, 12. 5, 12. Mit diesem Gericht setzt Jakobus die Parusie Christi in Verbindung, 5, 9., auf dasselbe bezieht er wohl auch die Strafgerichte, 5, 1—6., das Gesetz ist es, wodurch das Gericht vermittelt wird, 2, 12., der Eine Gesetzgeber ist auch der Eine Richter, 4, 12., und die Sünden der Menschen schreien zu Gott, 5, 4., d. h. sie fordern das Gericht Gottes heraus. Daß aber zugleich Christus als Richter betrachtet wird, das wirft einerseits ein merkwürdiges Licht auf den Begriff des Verfassers von der Person Christi, den er also nur in der engsten Verbindung mit Gott als dem Einen Richter betrachten kann, andererseits auf seine Lehre vom vollkommenen Gesetz der Freiheit, das identisch ist

mit dem erlösenden Wort der Wahrheit. Somit ist Christus auch als Geber des vollkommenen Gesetzes der Freiheit anzusehen, sofern er in der Einheit mit Gott angeschaut wird.

b) Der Begriff des Gesammtlebens der Sünde wird zwar von Jakobus nicht entwickelt, aber auf der einen Seite wird die Gesammtheit der Leser vor der Sünde gewarnt, es wird hervorgehoben, daß wir Alle vielfältig fehlen, Kap. 3, 2., und die Einzelnen werden ermahnt, daß sie einander ihre Sünden bekennen sollen, Kap. 5, 16., gegenseitig für einander beten und an einander arbeiten. Dieß setzt voraus, daß wie das Heraushelfen aus der Sünde eine gemeinsame That ist, so auch das Hineingerathen und das Fortschreiten in derselben Gesammtschuld sey. Daß das Jakobus wirklich annimmt, zeigt er besonders dadurch, daß er vor Zungensünden warnt, weil durch die Rede gar viel Schlimmes angerichtet werde, Kap. 3, 2 ff. Sodann stellt der Brief wirklich einen Begriff auf, welcher das Gesammtleben der Sünde didaktisch in sich schließt, den des *κοσμος* Kap. 3, 6. 1, 27. 4, 4. 2, 5. Sofern in diesem *κοσμος* die Menschenwelt jedenfalls als Hauptmoment mitgedacht ist, da die Natur nur durch ihren Zusammenhang mit der Menschenwelt eine sittliche Beziehung erhält, ist der *κοσμος* zu betrachten als die Menschenwelt, wie sie in einem feindlichen Gegensatz gegen Gott steht. Die Welt hat für sich keine guten Gaben, sondern nur sofern sie in Verbindung mit Gott steht, Kap. 1, 17. und von dieser Gemeinschaft sich nicht abkehrt. Sofern aber diese Abkehr geschieht in der Sünde, wird die Welt auch der ursprünglich von Gott mitgetheilten guten Gaben mehr und mehr verlustig und der Auflösung unterworfen. Die Menschen, insofern sie in dieser Welt ihr höchstes Gut suchen, sind die *πλουσιοι* Kap. 1, 9 f. 2, 5 f. Man muß nun aber zweierlei Modificationen des Begriffs „reich" und „arm" hier bei Jakobus unterscheiden. Bürgerlich oder physisch ist der Begriff zu nehmen Kap. 1, 9 f. Dieser äußere Gegensatz soll sittlich ausgeglichen werden. Aber ein sittlicher Unterschied ist Kap. 2, 6. und noch stärker Kap. 5, 1—6. hervorgehoben. Hier erscheinen die Reichen als die, welche in unchristlichem Mißbrauch weltlicher Güter begriffen sind. — Aber nicht bloß in der Menschheit findet Jakobus die Sünde, sondern auch außer ihr im *διαβολος*, Kap. 4, 7. und den *δαιμονια*, Kap. 2, 19., die zwar auch für wahr halten, daß Ein Gott ist, aber ihre Abkehr von Gott darin beurkunden, daß sie vor ihm zittern. Die selbstliche Weisheit wird eine teuflische genannt, Kap. 3, 15. Der Teufel ist auch hier der den Menschen zur Sünde versuchende, denn es wird gefordert, daß die Menschen ihm widerstehen sollen, Kap. 4, 7., was dem in unserem Brief hervorgehobenen Charakter des christlichen Lebens als des thatkräftigen genau entspricht. Aller Widerstand gegen den Teufel ist bedingt durch die rück=

haltslose Unterwerfung unter Gott, weil Gott den Demüthigen Gnade gibt, Kap. 4, 6.

c) Der Uebergang von der Sünde zum Heil wird in unsrem Brief nur kurz berührt. Es ist eine innere Nothwendigkeit, daß der Ernst der Lehre von der Sünde auf den Uebergang von der Sünde zum Heil sich übertrage, und was auf biblischem Gebiet überhaupt, also schon auf alttestamentlichem Boden in dieser Hinsicht galt, kommt auch hier in Betracht. Ist der Sünder in der *φιλια του κοσμου* ein *ἐχθρος του θεου* geworden, Kap. 4, 4., so kann er zum Heil nur dadurch gelangen, daß er von dem Princip, dem er bisher gehuldigt hat, zum entgegengesetzten sich wendet. Dieß ist die *ἐπιστροφη*, zu der auch ein Mitmensch mitwirken kann, Kap. 5, 20. Der Mensch muß *ἐπιστρεφεσθαι ἐκ πλανης ὁδου αὐτου*, V. 19., und das von Gott eingepflanzte Wort, das die Seelen selig machen kann, ohne Widerstreben in Sanftmuth aufnehmen, Kap. 1, 21. Diese Umkehr ist eine Selbstdemüthigung vor Gott, Kap. 4, 6 f., ein Nahen zu Gott, V. 8., so daß die Hände des Sünders gereinigt und das Herz des bisher der Welt Angehörenden oder zwischen Welt und Gott Getheilten keusch werde. Das aber setzt voraus, daß man sich elend fühlt, und dieses Bewußtseyn des eigenen Sündenelends. wird dann verbunden seyn mit Trauern und Weinen, V. 9. Diese Selbstdemüthigung ist die Bedingung der von der Gnade Gottes ausgehenden Erhebung, V. 10. Eine solche Buße verlangt Jakobus, obgleich er seine Leser schon als Christen betrachtet, denn er setzt unter ihnen eine ganze Klasse voraus, welche in weltlicher Sinnenlust und Uebermuth dahin lebt und gegenüber von ihrem Gott bundbrüchig ist, 4, 4.

2. In der Lehre vom Heile unterscheiden wir das allgemeine Wesen desselben und die Seite, welche Jakobus insbesondere hervorhebt.

a) Seinem allgemeinen Begriffe nach faßt Jakobus das Heil in Uebereinstimmung mit dem ganzen Neuen Testament sowohl negativ als Erlösung, als positiv als neues Leben. Zunächst negativ erscheint es als Erlösung, 2, 14., und zwar als ein *σωσαι τας ψυχας ἐκ θανατου*, Kap. 1, 21. 5, 20. Darin ist enthalten die Vergebung der Sünden, Kap. 5, 20. 15., Bekehrung von der Sünde, V. 19 f., oder Ablegung aller sittlichen Unreinigkeit, Kap. 1, 21., namentlich des Auswuchses der Bösartigkeit gegen die Brüder, und die Errettung vom Gericht Gottes, 2, 13 f. In diesem Zusammenhang erscheint das Gesetz der Freiheit auch als das den Menschen vom Gericht befreiende Gesetz, V. 12. Den positiven Begriff des Heiles aber faßt Jakobus zusammen in den Begriff der geistigen Hoheit oder Erhöhung, 1, 9. Dieselbe ist ein Werk des Herrn, 4, 10.; sie ist objektiv betrachtet die *χαρις*, 4, 6., und schließt in sich die Neugeburt von Gott, 1, 18. Da-

durch wird der Mensch nicht bloß in sofern Gott ähnlich, als er eine Persönlichkeit ist, 3, 9., sondern er wird dadurch eine geistliche Persönlichkeit, nicht *ἐπιγειος, ψυχικος*, sondern von oben kommend, himmlisch. Es könnte bei dieser Neugeburt auffallen, daß sie nicht speciell der Vermittlung des göttlichen Geistes zugeschrieben wird, aber sie ist ja ausdrücklich als ein Akt Gottes bezeichnet, und die Vermittlung durch das Wort der Wahrheit hervorzuheben, war jedenfalls praktisch wichtig. Ueberdieß wissen wir, daß in den wahren Christen der Geist Gottes wohnt, 4, 5., als Princip des neuen Lebens. Ferner könnte es scheinen, daß nach unserm Brief bei diesem geistlichen Proceß der Wiedergeburt die Menschen den Anfang zu machen haben: *Ἐγγισατε τῳ θεῳ και ἐγγιει ὑμιν*, 4„ 8. Allein der Gott, von dem alle gute Gabe stammt, ist es ja, von dem das Wort der Wahrheit kommt. Gott beruft durch das Wort, und die Berufenen nehmen es auf und erfahren so seine befreiende und erlösende Kraft. So muß nun freilich dieses Wort aufgenommen werden, und in sofern müssen wir uns Gott nahen, um in seiner Nähe die rettende und freimachende Kraft des göttlichen Wortes an uns zu erfahren. Das in dieser Geburt gesetzte neue Leben aber nun ist der in Werken sich vollendende Glaube an Jesus Christus. Wer dieses Leben hat, ist gerechtfertigt vor Gott, 2, 21—25. Diese Rechtfertigung tritt ein als Zurechnung zur Gerechtigkeit, V. 23., da dem neuen Leben ein altes Sündenleben voranging, und es also nicht Werk und Verdienst des Menschen, sondern eine Gabe Gottes ist, und da auch mit ihm noch mancherlei Fehltritte verbunden sind, 3, 2. und Sünden sich verbinden können, die erst aufs Neue wieder der Vergebung bedürfen, 5, 15.; der so Gerechtfertigte ist schon in der irdischen Gegenwart selig in seinem Thun, 1, 25., namentlich im geduldigen Ertragen der Prüfungen, V. 12. Alle irdische Niedrigkeit verschwindet vor dieser geistigen Hoheit, V. 9., alle Armuth vor dem geistigen Reichthum, 2, 5. Aber das Heil geht über die irdische Gegenwart hinaus, indem es erst in der Zukunft sich vollendet als *ζωη* im prägnanten Sinn, 1, 12., welches Leben, Ehrenkrone und Ehrenpreis ist, und als *βασιλεια*, 2, 5. vgl. 1 Kor. 6, 9. Röm. 8, 17. Gal. 4, 7. Man darf annehmen, daß Jakobus diese *βασιλεια*, welche Gott verheißen hat denen, die ihn lieben und dadurch ihren Glauben bewährt haben, in Verbindung setzt mit der *παρουσια* des Herrn, denn er ermahnt, 5, 7. wie 1, 12. zur Geduld.

b) Welche Seite des Heils dem Jakobus hauptsächlich vor Augen lag, ersehen wir aus dem Grundgedanken, der sich durch den ganzen Brief hindurchzieht, nämlich das Heil als werkthätiges, thatkräftiges, christliches Leben. Diese Seite hebt er nicht nur deßwegen hervor, weil er sie selbst für die wichtigste hielt, sondern

auch um des Bedürfnisses seiner Leser willen. Er stellt nun das christliche Leben einerseits als Gesetzeserfüllung und Gottesdienst, andererseits als Weisheit dar. — Gesetzeserfüllung ist das christliche Leben, 2, 10., nämlich Vollziehung des vollkommenen Gesetzes der Freiheit, 1, 22—25., wie die Sünde eine Uebertretung desselben ist, 2, 9. 11. Damit stimmt überein, daß der echte Glaube in Werken sich vollendet, 2, 22. Solches Thun des göttlichen Werkes ist der rechte Gottesdienst, 1, 26 f., welcher theils darin besteht, daß man sich von der Welt unbefleckt erhält, theils darin, daß man das Gesetz erfüllt und insbesondere das königliche Gesetz der Liebe, 2, 8., uneigennützig und unparteiisch, 2, 2 ff. Jede andere, namentlich äußerliche Gottesdienstlichkeit, sobald sie nicht verbunden ist mit einer bis auf das Wort hinaus vollständigen Befolgung des Gesetzes und strenger Selbstbeherrschung darin, ist nur eine Selbsttäuschung, 1, 26. — Gesetzeserfüllung und Gottesdienst ist das christliche Leben, und in beiden Beziehungen δικαιοσυνη, die theils eine negative Seite hat, sofern sie das rechte Verhältniß des Menschen zu Gott begründet, 1, 20., theils eine positive, als eine Frucht, deren Saame der Friede ist, 3, 18. Die Gerechtigkeit ist daher vorzugsweise aufgefaßt als die christliche Gestaltung unserer socialen Verhältnisse, daher der Mensch aus Glaubenswerken ein Gerechter wird, 2, 24. 21. — Die andere Seite des christlichen Lebens ist die Weisheit, 1, 5. 3, 13—17., als eine Gabe Gottes, die von oben kommt, eben daher sittliche Reinheit voraussetzt und in sich hat, und insbesondere im Verhältniß zu den Mitmenschen durch alle socialen Tugenden sich bethätigt. — Indem von diesen beiden Hauptseiten das praktische christliche Leben dargestellt wird, könnte es scheinen, Jakobus gebe nur die alttestamentliche Lehre von der Frömmigkeit. Allein dem ist in Wahrheit nicht so. Einmal ist schon bemerkbar, daß Jakobus die Gesetzeserfüllung und die Weisheit an sich nach den reinsten Begriffen darstellt. Die Weisheit ist ihm nicht die irdische, bloß seelische, in Verbindung mit einem durchdringenden Verstand teuflische, kurz nicht die selbstische, sondern die himmlische, in sich reine, 3, 17., die so gut als Alles, was Jakobus unter der christlichen Thätigkeit befaßt, 2, 22., eine Glaubensfrucht ist, 1, 5 f. Und wenn Jakobus das christliche Leben als Gesetzeserfüllung darstellt, so faßt er das Gesetz nicht blos als eine Vielheit von Geboten und Verboten auf, sondern als eine lebendige Einheit, 2, 10—12., beruhend auf der Einheit des Gesetzgebers und Richters, 2, 11. 4, 12., so daß die Gesetzeserfüllung nichts Anderes ist, als ein lebendiger Gehorsam gegen Gott, gegen den in sich heiligen Gotteswillen, 1, 13. 17., und alle sittlichen Bedingungen, die dem Menschen gestellt sind zur Vollendung des Heils, werden zusammengefaßt in der Liebe zu Gott, 1, 12. 2, 5. Das Alles ist zwar dem Alten Testament nicht

fremd, Deut. 6, 5. Lev. 19, 18., aber es ist das der geistige Kern des Gesetzes, wie ihn schon der Herr selbst, Matth. 22, 34—40., hervorhebt, und Jakobus hat sich damit auf die Spitze der alttestamentlichen Lehre gestellt. Aehnlich verhält es sich mit dem Begriff des Gottesdienstes, vgl. Jes. 1, 10—17. Matth. 5, 23 f. 15, 3—9. Allein Jakobus geht auch weiter als das Alte Testament, indem er alles sittliche Verhalten und alle Weisheit in wesentlichen inneren Zusammenhang der erlösenden That Gottes nur mit dem Glauben setzt. Das sittliche Leben des Christen ist etwas Ganzes, aus dem Glauben kommend, 1, 3 f., ein neues von Gott geborenes Leben, 1, 18. 21.. Das ganze christliche Leben ist hier primitiv als Erzeugniß Gottes dargestellt, vermittelt durch das Wort der Wahrheit, also durch das Evangelium; durch dieses werden die Menschen kraft des gnädigen Gotteswillens neu gezeugt und Erstlinge der Geschöpfe. Wie das alttestamentliche Volk erstgeborener Sohn Gottes war, so sind nun die Christen in diese Erstlingswürde eingetreten. Wohl weiß auch das Alte Testament von neuen Menschen mit neuen Herzen, aber als von einer Weissagung auf den neuen Bund. Was dort verheißen war, das weiß Jakobus erfüllt. So ist ihm auch ferner alle Gerechtigkeit vor Gott eine Zurechnung zur Gerechtigkeit, 2, 23., so daß alle Gerechtigkeit nur in der göttlichen Beurtheilung und Billigung ihre Gewähr hat, aber von Gott als Gerechtigkeit angenommen wird auch dann, wenn es nicht ohne Mängel und Sünden abgeht, 3, 2. 5, 15., und unter solcher Voraussetzung das Subjekt selig ist in seinem Thun, 1, 25. Das Wort ist einem Spiegel gleich V. 23., in welchem der Mensch sein geistliches Angesicht schaut und jeden Schmutz und Auswuchs bemerkt, V. 21. Aber man darf nicht nur im Vorübergehen hineinschauen und das wahrgenommene Bild wieder vergessen, sondern man muß mit gespannter Aufmerksamkeit, gleichsam gebückt, in das Wort der Wahrheit hineinschauen und dabei verweilen. Aus dieser mit Selbsterkenntniß verbundenen, offenen und bereitwilligen Erfassung des Worts geht ein nachhaltiges Thun hervor, in welchem ein Mensch selig seyn kann. Aber dieses Thun kommt aus dem Glauben, und das Erfassen des Worts geschieht im Glauben; das Wesentliche dieses Worts ist also Christus als der Gegenstand des Glaubens. — Indem nun die Entwicklung des christlichen Lebens auf dieser Grundlage beruht, tritt besonders hervor die Entschiedenheit, Einheit und Reinheit des sittlichen Lebens, sofern dieses als Gottesliebe in unbedingten Gegensatz gegen die Welt gestellt wird, 4, 4. 8. Die Sittlichkeit ist in ihrer Unbedingtheit anerkannt, ihr Princip ist in sich einheitlich, 2, 10 f. 4, 4., sie nimmt den ganzen Menschen in Anspruch, sie fordert ganze Menschen, 3, 11 f. 1, 4. Als negative Seite des sittlichen Lebens tritt hervor die Selbst- und Weltverläugnung, 1, 27., des Zorns, V. 19., des

bitteren Neides und der Streitsucht, 3, 16.: der inneren, selbstischen Lustbegierden, 4, 1—3., sollen sich die Christen entschlagen, sowie des zügellosen Redens, 3, 1—10., der unehrerbietigen, der religiösen Abhängigkeit vergessenden Sprache, 4, 14 f., des unbrüderlichen Richtens, 4, 11 f., und aller Handlungen der Weltlust und der Ungerechtigkeit, 5, 1—6. 4, 1—3. Dem gegenüber steht die positive Durchbildung der Demuth, theils im Allgemeinen als Anerkennung der Abhängigkeit von dem allwaltenden Gott, 4, 13—15., theils als Selbstdemüthigung vor dem Herrn, sofern wir Sünder sind, 4, 8—10.; ferner die Sanftmuth, 3, 13., die Nachgiebigkeit, Milde und Friedfertigkeit V. 17 f., die unparteiische Liebe, zumal gegen den Niedrigen und Verlassenen, 1, 27. 2, 1. 3., die Geduld, 5, 10 f. 1, 12. Insbesondere kommt in Betracht das christliche Gemeindeleben. Dasselbe wird gegründet auf die aus dem Glauben hervorgehende unparteiische Liebe, die sich offen erhält gegenüber von Andern, daher auch in dieser Beziehung schnell ist zu hören, 1, 19., und es als Weisheit achtet, sich auch Etwas sagen zu lassen, 3, 17., sich nicht selbstisch Andern zum Lehrer aufdrängt, 3, 1. Jakobus erwähnt die Versammlungen der Christen unter dem Namen *συναγωγη*, 2, 2. vgl. Hebr. 10, 25., auch die brüderliche Gemeinschaft, indem er immer von Brüdern redet, auch da, wo er nicht anredet. Diese brüderliche Gemeinschaft hat eine gewisse Organisation: Presbyter der *ἐκκλησια*, 5, 14. In diesem Gemeindeleben setzt Jakobus das Gebet voraus. Dieses ist ihm überhaupt wesentlich zum christlichen Leben, 1, 5—8. 4, 2. 3., es ist der unmittelbare Ausdruck des Glaubens als ein zuversichtliches, zweifelloses Gebet, 1, 6 f. Dieses Gebet soll nun in der Gemeinde als Fürbitte bestehen, und zwar als Fürbitte für die Kranken, zu welchen man die Aeltesten der Gemeinde berufen soll. Für ein glaubiges Gebet und Salbung mit Oel im Namen des Herrn ist leibliche Errettung und Genesung verheißen, und was damit innerlich zusammenhängt, Vergebung der etwaigen besonderen Sünden, auf welche dieses Kranksein eine eigenthümliche Beziehung haben möchte, 5, 14 f. vgl. 1 Kor. 11, 30. Auch soll eben daher das Gebet als Fürbitte in Verbindung gesetzt werden mit einem gegenseitigen Bekenntniß der Sünden, V. 16., und in Beziehung auf solche Gebete und Fürbitten beruft sich Jakobus auf die Wirksamkeit des ernsten Gebets eines Gerechten, wie dieselbe in dem Beispiel des Propheten Elias hervorleuchtet, V. 17 f. Im Zusammenhang mit dieser gliedlichen Verbindung im Gemeindeleben steht, was V. 19 f. gesagt ist über die Bekehrung eines vom rechten Weg verirrt gewesenen Sünders. — Zu den speciellen Momenten des sittlichen Lebens, welche Jakobus betont, gehört noch die Warnung vor dem Eid, 5, 12. Man will hier das Verbot beschränken auf die Eide, welche nicht ausdrücklich sich auf Gott be-

ziehen, allein ἀλλον τινα ὁρκον ist ohne Beschränkung gesagt, und was darauf folgt, ist von der Art, daß damit jede eidliche Betheurung ausgeschlossen wird. Man hat daran erinnert, daß auch die Essäer den Eid verworfen haben, aber sie haben beim Eintritt in ihren Bund einen schauerlichen Eid verlangt, Jakobus aber verlangt eine Enthaltung vom Eid überhaupt und hält sich damit an die Worte des Herrn. Er verbietet den Eid als Etwas, das den Menschen dem Gericht aussetze, und verlangt, daß die einfache Aussage allein reine Wahrheit sey. Dadurch wird der Eid entbehrlich überall, wo es der Christ nur mit seinesgleichen zu thun hat.

C. Der Charakter des Lehrbegriffs.

§. 59.

Aus dieser Darstellung ergibt sich, daß der Brief Jakobi das Christenthum zwar nicht ohne bestimmte Hervorhebung des eigenthümlich christlichen Charakters, aber doch vorzugsweise nach *seiner Einheit* mit dem alten Bunde entwickelt hat, und zwar in der *Form des vollendeten Gesetzes*, was sowohl aus dem *Wesen* und *Inhalt des Christenthums* selbst, als aus *geschichtlichen Momenten* leicht begreiflich wird.

1. Das Christenthum ist nach Jakobus hauptsächlich das thatkräftige sittliche Leben, das sein Princip hat in dem Wort der Wahrheit, durch welches der Christ von Gott neu gezeugt ist. In diesem Moment und in der Beziehung auf den Glauben an Jesus Christus ist *das Eigenthümliche des Christenthums entschieden anerkannt*. Aber indem die Art und Weise, wie dieses Heil begründet und durch Jesus Christus und im heiligen Geist den Menschen vermittelt ist, didaktisch nicht weiter entwickelt wird, schließt sich diese Darstellung des Christenthums zunächst an *an das, was das Christenthum schon mit dem alten Bunde gemein hat*. Dieß geschieht auch dadurch, daß der Verfasser das Wort der Wahrheit, dem er allerdings die freimachende Kraft zuschreibt, als ein Gesetz darstellt, womit er die Absicht hat, das Christenthum zu parallelisiren mit dem Alten Bunde. — Wenn man diese Eigenthümlichkeit nicht beachtet, erscheint freilich die Lehrweise des Jakobus als eine sehr mangelhafte. So hat man in neuerer Zeit gesagt, das Christenthum sey nach Jakobus nur ein vervollkommnetes, mit dem Gebot der Liebe und dem Verbot des Eides u. dgl. vermehrtes Gesetz, mit Verheißung der Seligkeit verbunden, aber es erfordere doch noch den Hauptinhalt des mosai=

schen Gesetzes, vgl. „Köstlin, johanneischer Lehrbegriff". Allein der Begriff des νομος τελειος ist damit lange nicht erschöpft. Dazu gehört, daß, was er gebietet, auch im Menschen erreicht wird durch die Neugeburt aus dem Wort der Wahrheit, womit dieses Wort das ist, was die Seelen selig machen kann, das Gesetz der Freiheit, das frei macht. Schon die Prophetie des Alten Bundes wußte, daß das der Mensch bedarf, und daß es in der messianischen Zeit zu erwarten ist, Ez. 36, 26 f. Jer. 31, 31—34. Jakobus hat das erkannt und so darauf gedrungen, daß er das ganze Leben des Christen darnach eingerichtet wissen will, 2, 10—12. Es mag hienach beurtheilt werden, wie wenig Recht vorhanden ist, den Brief einfach als ein ebionitisches Erzeugniß anzusehen. Ebenso wenig aber trägt er das Gepräge einer sich mit dem Paulinismus nur äußerlich und absichtlich vermittelnden ebionitischen Richtung. Es ist ganz unrichtig, daß Werke und Glauben nur nebeneinandergestellt sind. Ist es uns gelungen, die organische Einheit der Begriffe hier nachzuweisen, so ist dieß die beste Widerlegung solcher kritischer Ansichten. Wenn dieselben aber (vgl. Schwegler, nachapostolisches Zeitalter) die offenbare Benützung des Briefes im Hirten des Hermas in das umgekehrte Verhältniß umdeuten wollten, um diese vermeinte geschichtliche Stellung des Briefes festhalten zu können, so zeigt ein vergleichender Blick auf beide Schriften, wie der Hirte des Hermas mit seiner Lehre von Christi Person und Werk offenbar eine viel reichere Entwicklung als Vergangenheit schon hinter sich hat, und wie hier andererseits die apostolische Einfachheit des praktischen Christenthums längst verloren ist und die sekundäre Ausbildung der Aeußerlichkeit des gerechten Lebens begonnen hat. — Jakobus hat allerdings die Lehre von der Person und vom Werk Christi nicht entwickelt, aber die Lehre von der Person und vom Werk Christi ergänzen sich gegenseitig; wenn daher bei einem Verfasser die eine Seite nicht ausführlich dargestellt ist, so läßt sich von der andern auf sie schließen, und dasselbe Verhältniß besteht zwischen der objektiven und der subjektiven Auffassung des Heils. Aus jener subjektiven Seite müssen wir die objektive erschließen, aus der Lehre vom Heil die Lehre von der Person Christi (vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2te Aufl. I. S. 91 ff.). Wenn Jakobus weiß, daß das Heil ein neues, aus Gott kommendes und durch das christliche Wort der Wahrheit vermitteltes Leben ist, so muß ihm auch Christus etwas Anderes seyn, als die höchsten Organe der alttestamentlichen Theokratie waren. Dem Mose zunächst war man gewohnt einen Elias gegenüber zu stellen, aber Jakobus weiß wohl, daß dieser ein Mensch war wie wir, 5, 17., dagegen von Christo spricht er als dem Herrn der Herrlichkeit. Wie wagt er es, ihn mit Gott in Einem Athem zusammenzustellen, 1, 1.? Obgleich er in Gott den Einen Gesetzgeber und Richter erkennt,

stellt er doch Christum als den Richter dar, dessen Parusie bevorsteht. Man hat gemeint, Jakobus bezeichne Christum 5, 6. als den Gerechten, allein nach dem Zusammenhang ist von der Beeinträchtigung der armen Christen die Rede. Jedenfalls muß Jakobus, wie er das Heil als ein neues Leben darstellt, so auch in Christo etwas wesentlich Neues geschaut haben, den, der diese Gotteskraft den Menschen vermittelt. Was gar nicht hervortritt, das ist die versöhnende Function des Erlösers, dieß hängt aber zusammen mit dem praktischen Standpunkt unsers Briefs.

2. Diese Behandlung der christlichen Lehre ist begreiflich zuerst schon aus dem Wesen des Christenthums selbst, denn dieses ist ja auf der einen Seite die Erfüllung des alten Bundes, und das praktische christliche Leben hat eine Seite, von welcher es der praktischen Frömmigkeit der alttestamentlichen Glaubigen sehr nahe kommt, nur mit dem Unterschied, daß dasselbe nicht auf dem gesetzlichen Boden als solchem erwächst, sondern auf einem andern Boden, dem Jakobus zwar eine analoge Benennung gibt: *νομος τελειος της ἐλευθεριας*, aber eben damit auch einen Unterschied annimmt. Im Neuen Testament selbst finden wir Darstellungen christlichen Lebens aus dem Munde des Herrn selbst, welche diese Seite hervorheben. Sie ist also eine an sich selbst berechtigte, daß aber nun Jakobus eben sie hervorhob, begreift sich um so mehr, wenn wir seine geschichtlichen Verhältnisse hinzunehmen. Es liegt in der Natur der Sache, daß eben diese die Continuität des Christenthums mit dem Alten Testamente darstellende Auffassung zuerst hervortreten mußte und daß dieß insbesondere in der judenchristlichen jerusalemischen Gemeinde geschah; es liegt aber auch ebenso natürlich in der persönlichen Geschichte des Jakobus, daß gerade er der Träger derselben werden mußte. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß derselbe nicht Apostel gewesen sey, sondern ein leiblicher Bruder des Herrn. Es werden Marc. 6, 3. vier Brüder des Herrn genannt: Jakobus, Joses (nach anderer Lesart Joseph), Judas und Simon. Dieselben werden in Verbindung mit seiner Mutter erwähnt, so daß es nicht wohl Geschwisterkinder seyn können, und die Bestrebungen des christlichen Alterthums, dieselben in einen entfernteren Verwandtschaftsgrad zu versetzen, sind uns wegen ihrer dogmatischen Tendenz verdächtig. Nach Joh. 7, 3—10. glaubten die Brüder des Herrn während seines Lebens noch nicht an ihn. Sie waren äußerlich Jesu ganz nahe, aber diese äußerliche Nähe wurde eine geistige Scheidewand zwischen ihnen und ihrem in so ganz einziger Art innerlich über sie erhabenen Bruder. Von Kindheit auf an wahrhafte und strenge Frömmigkeit gewöhnt, als der älteste der nachgeborenen Brüder, ging Jakobus einen eigenthümlichen sittlich-religiösen Weg, ohne Zweifel innerlich vielfach angeregt durch den ihm als Wunder zur Seite stehenden Bruder, aber doch in ihm das nicht erkennend, was

von Anfang an die Mutter in ihm erkannte (obgleich sie auch an diesem und jenem Anstoß genommen haben mag). So entwickelte er sich zu einem ernsten, alttestamentlich frommen Charakter, aber zunächst außerhalb des geistigen Lebenskreises Jesu, ohne sich so unmittelbar in ihn hineinzuleben wie die Apostel, etwas Selbstständiges anstrebend. Aber je mehr er ein aufrichtiger, redlicher, wahrer Charakter war, desto mehr war seine Gerechtigkeit eine aufrichtige, und sofort vermittelst der Auferstehung Christi mit seinen Brüdern zum Glauben an ihn als den verherrlichten Messias gebracht, hielt er diese δικαιοσυνη für das Wesentliche. Nun erfuhr er wohl, daß er erst in diesem Glauben der Befreite, der göttlich Gezeugte geworden war, aber es war das kein so schroffer Gegensatz gegen seinen vorangegangenen Zustand, in welchem er doch auch mehr oder weniger unbewußt aus der Fülle Jesu Christi geschöpft hatte, und es lag ihm nahe, das was er in Jesu Christo hatte, nur als die Vollendung dessen zu betrachten, was er bisher schon gehabt hatte. Somit bildet Jakobus jenes eigenthümliche Mittelglied zwischen dem Apostelkreis und dem jüdischen Volk, dessen Stellung in der jerusalemischen Gemeinde wir als so providentiell bezeichnet haben. So konnte er in Jerusalem leben, nicht nur als das anerkannte Haupt der judenchristlichen Gemeinde, sondern auch als bei den Juden selbst um seines gesetzlichen Eifers willen hoch angesehener Mann — ein Eifer, in welchem sich die brennende Begierde aussprach, sein Volk noch zu retten durch Bekehrung. Und als Mann von dieser Stellung lag es wohl ihm eben nahe, friedestiftend mit einem solchen Briefe einzuschreiten in einer Zeit, da Paulus in der Gefangenschaft gebunden war oder schon geendet hatte, und der Parteihaß nur um so heftiger aufzulodern begann, und noch einmal sein ganzes Ansehen und das Gewicht seiner Ueberzeugung in die Wage zu legen für den Frieden, zumal gegenüber von Lehrzwisten und praktischen Verirrungen, deren Anfänge wir genugsam im ersten Korintherbriefe gezeichnet sehen, die aber jetzt sich schon viel weiter entwickelt hatten. Scheint doch die Lehrsucht schon bis zu der Verirrung geführt zu haben, welche den Ursprung der Sünde auf Gott zurückführt; und scheute das entartete Leben sich nicht, die Gleichgiltigkeit des Lebens neben dem äußerlichen Bekenntnisse des Glaubens zu behaupten. Aber in dem Sinne, wie nun Jakobus hier auftritt, konnte er es allerdings nicht thun, wenn er extremer und fanatischer Parteimann war, sondern nur wenn er der Mann war, der nach dem Galaterbriefe dem Paulus brüderlich die Hand gereicht hatte, und nach der Apostelgeschichte sich über die Parteien zu stellen wußte. Daß aber sein Brief als kanonisch bald und lange beanstandet wurde, erklärt sich trotz seines Ansehens in seinem Kreise recht wohl aus der Ansicht, nach welcher man nur Schriften von eigentlichen Aposteln, oder bei denen man eine vorange-

gangene apostolische Prüfung voraussetzte, in den Kanon aufnehmen wollte. Aber wir sehen auch, wie charakteristisch, historisch wichtig und providentiell geordnet die Stellung des Jakobus war, und wie dankenswerth es ist, daß wir von ihm ein evangelisches Zeugniß haben.

3. Vergleichung des Lehrbegriffs mit ähnlichen Schriften des Neuen Testaments.

A. Mit dem Evangelium Matthäi.

§. 60.

Soweit zwischen den didaktischen und historischen Schriften eine Vergleichung sich darbietet, stehen zwar alle synoptischen Evangelien der Lehre des Jakobus näher als das Evangelium Johannis, am nächsten aber das Evangelium Matthäi, weil es die Lehren vorzugsweise aushebt, welche das ethische Leben im Reich Gottes betreffen, und insbesondere eine ausgedehntere Rede Jesu mittheilt, in welcher er seine Lehre als das vollendete Gesetz darstellt — die Bergrede. Dieß ist der Typus christlicher Lehre, welcher dem Brief Jakobi zu Grunde liegt. Doch enthält das Evangelium Matthäi noch wesentliche Momente, durch welche die Lehr-Darstellung des Christenthums nach andern Seiten hin ergänzt wird.

Die Vergleichung einer solchen apostolischen Lehrschrift hat das doppelte Interesse, einmal zu zeigen, wie der Apostel sich an Jesum selbst angeschlossen und aus der Quelle seiner Lehre geschöpft hat, anderntheils wie seine Lehre sich in der Geschichtsauffassung des Evangelisten spiegelt. Sie hat ihre Schranken in letzterer Beziehung aber in dem objektiven Charakter der historischen Schriften, welche viel reicher seyn müssen, ohne daß dadurch immer auf einen andern Standpunkt des Verfassers oder auf eine ärmere Anschauung der Lehrschrift geschlossen werden dürfte.

Der Brief Jakobi hat unter den Evangelien zwar auch mit dem Evang. Johannis die Grundanschauung vom Christenthum als einem freimachenden Wort der Wahrheit gemeinschaftlich, Jak. 1, 18. 25. Joh. 8, 31 ff., und dieß ist ein Element, mit welchem er eigentlich über den Ideenkreis der synoptischen Lehrreden hinausgeht, aber er steht doch den Synoptikern näher und weist sogar bei jener Idee zurück auf die denselben gemeinsame parabolische Darstellung des Reiches Gottes und der Lehre des Herrn unter dem Bild eines Saamens (Jak. 1, 21. *ἐμφυτος λογος* und die *καρποι*, welche Jak. überall verlangt). Das Evangelium

Marci bietet weniger Berührungspunkte, weil es das Geschichtliche mehr hervorhebt, das Evangelium des Lukas ebenso, weil Lukas in der Auswahl des historischen Stoffes den von Paulus verfochtenen Gegensatz gegen das Judaistische im Auge hat; obgleich bei seinem großen Reichthum an Lehrreden, besonders ethischen Inhaltes, vielfaches Zusammentreffen mit unserem Briefe nicht befremden kann. Dagegen mit Matthäus trifft Jakobus nicht nur in zahlreichen einzelnen Stellen zusammen, sondern auch in einem ganzen Complex von Lehraussprüchen des Herrn, welche Matthäus Kap. 5—7 als ein großes Ganzes mittheilt — ein Complex, der seinem ganzen Geiste nach als Vorbild des Briefs Jakobi angesehen werden darf: die Bergrede. Was den Inhalt betrifft, so kommt zunächst die Grundanschauung vom objektiven und vom subjektiven Christenthum in Betracht. Die Grundanschauung des Jakobus vom objektiven Christenthum als dem vollkommenen Gesetz der Freiheit stützt sich auf Matth. 5, 17—19., das Thema der Rede, von der Erfüllung des Gesetzes und der Propheten. Und wie nun Jakobus nur die Seite des Gesetzes hervorhebt, so führt auch die Bergpredigt die Erfüllung der Prophetie nicht weiter durch, außer sofern sie eben in der Erfüllung des Gesetzes mit enthalten ist. Ist nun aber Christus nach ihr gekommen, das Gesetz zu erfüllen, nicht nur in dem Sinn, daß es an sich vollendet wird, sondern auch, daß es bei den Menschen zur Erfüllung gebracht wird, so ist, was Christus gegeben hat, das vollendete Gesetz der Freiheit. Und wie Jakobus das neue Gesetz als das allein wesentliche kennt, ohne doch damit das alte schon ganz aufzuheben, so finden wir auch in der Bergrede diese Vollendung des Gesetzes nach Sinn und Geist, welche dessen zeitliche Form überwindet, aber dieselbe doch noch trägt. — Im Zusammenhang mit der objektiven Grundanschauung vom Christenthum bei Jakobus steht sein Begriff von Gott. Und dieß ist derselbe Begriff, der in der Bergrede uns entgegentritt, der Begriff von Gott als dem Heiligen, der da ist der Vollkommene, Matth. 5, 48., der Urheber des Gesetzes 5, 17—19., und der Richter, der retten und verderben kann, Vs. 22—30., und ebenso der Begriff von Gott, als dem der liebevoll mittheilt, und zwar gute und vollkommene Gaben, Vs. 45. Kap. 7, 9—11., namentlich den heiligen Geist, vgl. Luk. 11, 13. Jak. 1, 5. 17., den ernstlich Bittenden, Matth. 7, 7—11. Jak. 1, 5—7. Matthäus und Jakobus bezeichnen Gott besonders als Vater. Und wie die Bergrede Christum darstellt als den, um deßwillen die Jünger zu dulden haben, Matth. 5, 11., als den Herrn, 7, 21 f., und als den Richter, V. 22 f., so kennt ihn auch Jakobus als den Herrn und Richter. Wie aber die Bergrede die Messianität Jesu nach allen Seiten mehr voraussetzt als entwickelt, so haben wir es auch bei Jakobus gefunden. — Was die Grundanschauung vom subjektiven Christen=

thum betrifft, so tritt es uns in der Bergrede entgegen als *δικαιοσυνη θεου*, wie sie vor Gott gilt und von Gott kommt, Matth. 6, 33., mit der man von oben gesättigt werden muß, 5, 6., die aber besser seyn muß als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, V. 20. Ebenso hebt Jak. 1, 20. das Christenthum als Gerechtigkeit hervor; und wie die Bergrede diese Gerechtigkeit auffaßt als ein Thun des göttlichen Willens, Matth. 7, 21 f., oder des Gesetzes, 5, 19., im Gegensatz gegen das bloße Herr! Herr!=sagen, so dringt auch Jakobus darauf, daß der Glaube sich in Werken vollende, denn aus den Werken könne der Glaube erkannt werden, wie der Baum aus den Früchten, Matth. 7, 16—20.; und wie die Bergrede die Nächstenliebe als Inbegriff des Gesetzes und der Propheten darstellt, 7, 12., so Jakobus als das königliche Gesetz, 2, 8. Hieran reihen sich nun die besonderen Lehren, welche in der Bergrede wie im Jakobusbriefe hervortreten. Die Sünde erscheint als das *ἐργαζεσθαι ἀνομιαν* oder als die Thatsünde, Matth. 7, 23., vgl. Jak. 1, 15. 2, 9. Aber die Thatsünde liegt nicht blos in der äußerlichen That, sondern in Gesinnung und Wort, Matth. 5, 22. 28. Jak. 1, 19. 20. 26. und Kap. 3. Den Uebergang zum Heil bildet die Buße als eine herzliche Demüthigung vor Gott, als ein ernstes Verlangen nach Gerechtigkeit, womit die Erlösungsbedürftigkeit in ihrer Tiefe anerkannt ist, und als ein aufrichtiger Wille für das Gute, Matth. 5, 3. 4. 6. 8. Jak. 4, 8 ff. Das Ziel der Christen ist das Reich Gottes, Matth. 6, 33. Jak. 2, 5. Die Lehre des Jakobus von der geistlichen Zeugung des Christen hat allerdings in der Bergrede kein völliges Vorbild, sondern im Evangelium Johannis 3, 3 ff., doch muß auch in Betracht gezogen werden, was der Herr bei Matthäus von Kindern Gottes, Matth. 5, 9. 45., und von Kindern des Reichs, 13, 38., redet. Geht man aber noch näher auf die Einzelnheiten des Briefs Jakobi ein, so ist es auffallend, wie durch den ganzen Brief sich der Parallelismus mit der Bergrede hindurchzieht. Solche Einzelnheiten im Jakobusbrief, welche auf die Bergrede (und auf einige andere Lehraussprüche des Herrn bei den Synoptikern) sich zurückbeziehen, sind folgende: Die Freude über die Anfechtungen, Jak. 1, 2. vgl. Matth. 5, 12., das Gebet um Weisheit, Jak. 1, 5. Matth. 7, 7. 11. Luk. 21, 14 f., die rückhaltslose, liebevolle Mittheilung Gottes, Jak. 1, 5. Matth. 7, 11., die Nothwendigkeit des Glaubens zum Gebet, Jak. 1, 6 f. Matth. 21, 22., die Warnung vor dem Zorn, Jak. 1, 19 f. Matth. 5, 22., die Empfehlung der Sanftmuth, Jak. 1, 21. 3, 13. Matth. 5, 4., das ernste Wort vom Thun göttlichen Wortes, Jak. 1, 22. Matth. 7, 24. 26., die Zähmung der Zunge, Jak. 1, 26. Matth. 5, 22., der Ausspruch, daß die Armen Erben des Reiches seyen, Jak. 2, 5. Matth. 5, 3. Luk. 6, 20., das königliche Gesetz der Liebe, Jak. 2, 8. Matth. 7, 12. 22, 36 ff., die Barmherzigkeit in

ihrem Verhältniß zum Gericht Gottes, Jak. 2, 13. Matth. 5, 7. 9, 13. 25, 34 ff., und das Gericht über den Unbarmherzigen, Jak. 2, 13. Matth. 7, 2., der Baum und seine Früchte, Jak. 3, 12. Matth. 7, 16., die Bedeutung der Friedfertigkeit, Jak. 3, 18. Matth. 5, 9., auf das rechte Gebet folgt auch Erhörung (negativ ausgedrückt Jak. 4, 3., positiv Matth. 7, 8.), der Welt Freundschaft ist Gottes Feindschaft, Jak. 4, 4. Matth. 6, 24., die Selbstdemüthigung, Jak. 4, 6. 10. Matth. 23, 12. 18, 4., die Reinigung der Herzen, Jak. 4, 8. Matth. 5, 8., das Leidtragen über die Sünde, Jak. 4, 9. Matth. 5, 5. Luk. 6, 25., das Richten über die Brüder, Jak. 4, 11 f. Matth. 7, 1 ff., die Abhängigkeit von Gott, Jak. 4, 13—16. Matth. 6, 25 ff., die Vergänglichkeit der irdischen Schätze, Jak. 5, 2 ff. Matth. 6, 19 f. Luk. 12, 19 ff., die Widerstandslosigkeit des Gerechten, Jak. 5, 6. Matth. 5, 39 ff., die Erwartung der Parusie des Herrn, Jak. 5, 7—9. Matth. 7, 21—23. 16, 27. und Kap. 24 und 25., die Verfolgung der Propheten, Jak. 5, 10. Matth. 5, 12., die Warnung vor dem Schwören, Jak. 5, 12. Matth. 5, 34 ff. — Aber auch die Form des Briefs Jakobi hat offenbar eine Aehnlichkeit mit der Darstellungsform in der Bergrede. Auffallend ist die sententiöse Sprache, die an die Gnome angrenzende Form der Darstellung und die Bildersprache, namentlich der Reichthum der Bilder aus der Natur und der Menschenwelt, Matth. 5, 14—16. 6, 28—30. 7, 16—20. 7, 24—27. Jak. 1, 6. 10. 11. 17. 23. 3, 3—8. 11. 12. 4, 14. 5, 7. Nicht als wollten wir nun den Brief Jakobi der Bergrede gleichstellen. Diese bezeugt ihren Ursprung von dem Herrn durch Form und Inhalt. Sie ist tiefer, in ihren Aussprüchen vielseitiger, weiter schauend; sie ist schon in ihrem Thema umfassender, sofern der Herr als Zweck seines Kommens erklärt, Gesetz und Propheten zu erfüllen. Aber dem ungeachtet ist doch Jedem klar, wie ein Bruder des Herrn, der wohl auch nicht fehlte unter den Zuhörern der Bergrede, und der so viel in seiner Nähe war, sich in eine solche Anschauung, ja selbst in eine solche Darstellungsweise hineinleben konnte. — Allein so verwandt nun der Jakobusbrief dem Evangelium Matthäi ist, so wenig dürfen wir auch vergessen, daß das Evangelium Matthäi mit den Lehrreden Jesu über den Brief hinausgeht, und sich nicht auf die Lehrelemente beschränkt. Matthäus hat noch andere Reden Jesu aufgenommen, aus welchen näher abzunehmen ist, was von dem Gesetz durch seine in Christo begründete Vollendung aufhören und verschwinden müsse. Davon sagt der Herr ausdrücklich in der Bergrede noch nichts, denn der positive Ausbau des Gesetzes mußte zuerst in's Licht gesetzt werden, nur hierauf sah auch Jakobus. Ein weitergehendes Moment in dieser Beziehung ist schon in der Bergrede angedeutet: die das sittliche Gesetz entstellenden Auslegungen und Anwendungen der Schriftgelehrten. Entschiedene direkte Polemik gegen dieselben finden wir

in späteren Reden. Aber auf das Gesetz selbst bezieht sich die liberale Auslegung des Ritualgesetzes in Betreff des Sabbaths u. dgl., Matth. 12, 1—13. 15, 20. Der Herr hebt die Nothwendigkeit hervor, alle Formen aufzugeben um dem neuen Geiste Raum zu schaffen, 9, 14—17. Das Reich Gottes oder Christi ist für Menschen aus allen Völkern bestimmt, 2, 1—12. 26, 13. 28, 19 f. 8, 10 f., Israel als theokratisches Volk wird verworfen, 21, 43 f. 8, 12., und der Tempel zerstört werden, 24, 1 f. Wir müssen auch aufmerksam machen auf die Einsetzung des Abendmahls, 26, 28., sofern in demselben Christus sein Blut als das des neuen Bundes darstellt, womit der alte Bund überhaupt als aufgehoben, aber im prägnanten Sinn dieses Worts, in welchem es zugleich die Erfüllung bedeutet, bezeichnet wird. Wenn man alle diese Momente in Betracht zieht, so sieht man, daß nach dem Evangelium Matthäi die Substanz des Alten Testaments zur Erfüllung kommt, nicht aber auch das alttestamentliche Gesetz in seinen temporären und lokalen Formen stehen bleiben kann. Ferner ist auch die Seite der Prophetie als einer erfüllten, welche die Bergrede nicht weiter ausgeführt hat, im übrigen Evangelium stark entwickelt. Matthäus hat sehr viele Elemente, welche die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung in der Person und im Werke Christi betreffen. Die Nachweisung derselben geht durch das ganze Evangelium hindurch, Kap. 1. Die Abstammung von David und Abraham, V. 23. Die Geburt von der Jungfrau, Kap. 2. Die Geburt zu Bethlehem, die Flucht nach Aegypten, die Rückkehr und der Wohnsitz in Nazareth, Kap. 3. Der Auftritt des Vorläufers, Kap. 4. Die Wirksamkeit Jesu in Galiläa, Kap. 8. Die Krankenheilungen und die Demuth des Herrn, u. s. f. 12, 17 ff. Ebenso nimmt Matthäus Reden auf, in welchen der Herr selbst auf alttestamentliche Weissagungen zurückbezieht, was er über seine Person und sein Leben lehrt, 21, 42. 26, 31 f. 22, 41 ff. Ferner nimmt Matthäus viele historische und didaktische Elemente auf, welche eine reiche Christologie darbieten. Was die Person Christi betrifft, so nimmt Matthäus vor Allem die wichtigsten Fakta in seinen Bericht auf, die zum messianischen Leben des Herrn gehören, wie die Geschichte der Geburt, Taufe, Versuchung und Wunderbezeugung durch das ganze Leben, aber auch sehr bedeutsame Reden, in welchen sich Jesus über das Eigenthümliche seiner Person erklärt, 11, 27. 26, 64. 22, 41—45. 21, 37 f. Andere Reden betreffen das Werk Christi. Er ist der Richter aller Völker, 25, 31 ff. 16, 27. 7, 22 f., wiederkommend in der Herrlichkeit, 24, 29. — 25, 46. als der König, 15, 34. 40. Aber er ist auch der Erlöser, der gekommen ist, das Verlorene zu retten, 18, 11. 9, 11—14., der Versöhner durch sein Blut, 26, 28., daher das Vorbild aller sittlichen Größe im Reich Gottes, 20, 25—28.; er ist der; welcher mit dem heiligen

Geist und mit Feuer tauft. — Matthäus hätte also, wenn er eine didaktische Schrift verfaßt hätte, ohne Zweifel die christologischen Elemente reichhaltiger zum Ausdruck kommen lassen, als Jakobus, wenn sich auch die Frage nicht beantworten läßt, wie weit alle diese objektiven Elemente, die er geschichtlich berichtet, in sein persönliches Bewußtseyn eingegangen seyn mögen, sowie umgekehrt bei einer didaktischen Schrift aus dem bloßen Nichtvorkommen gewisser Elemente in den meisten Fällen gar nicht, in vielen nur mit großer Vorsicht auf das Nichtkennen oder Ablehnen derselben geschlossen werden darf. — Trotz dem Allem aber bleibt eine große Aehnlichkeit zwischen beiden Schriften. Ja es ist ein Causalzusammenhang da, denn an der Bergrede und ähnlichen Reden des Herrn hat Jakobus offenbar sich selbst heraufgebildet. Das Matthäus-Evangelium und der Jakobusbrief gehören also jedenfalls einer und derselben Grundrichtung an, denn so reich und tief Matthäus die ganze messianische Erscheinung des Herrn auffaßt, so ist doch sein Standpunkt die Einheit des Christenthums mit dem alten Bunde oder die Erfüllung des alten Bundes, ohne daß ebenso geflissentlich der Unterschied zwischen dem Christenthum und dem alten Bunde dargelegt würde, womit dann übereinstimmt, daß dieses Evangelium ursprünglich für Christen jüdischer Nationalität bestimmt war. Und so ist uns denn diese Vergleichung ein Fingerzeig, wie wenig diese Richtung auf die Person des Jakobus beschränkt ist, wie sie vielmehr eine in seinem Kreise weit verbreitete gewesen seyn mag, wenn gleich er als der vornämlichste Vertreter derselben erscheint.

B. Mit dem Brief Judä.

§. 61.

Obgleich der Brief Judä, eines Bruders von Jakobus, bei seinem geringen Umfang nur einen beschränkten Spielraum der Vergleichung darbietet, so ist man doch durch seinen Inhalt, welcher zwar die wesentlichen Momente des christlichen Bewußtseyns berührt, als Hauptmotiv der Ermahnung aber das göttliche Gericht aushebt und dasselbe nur auf alttestamentliche und zum Theil apokryphische Beispiele stützt, zu der Annahme berechtigt, daß der Verfasser das Christenthum mehr in seiner Einheit mit dem alten Bunde als in seinem Unterschied von demselben aufgefaßt, und somit auf einem Standpunkt gestanden habe, welcher dem des Jakobus ähnlich ist. Zwar gewährt der Brief Jakobi in Absicht auf christliche Lehrentwicklung den Vorzug, daß er seine

Ermahnungen nicht blos auf Beispiele, sondern wesentlich auf Lehren stützt; gleichwohl bildet der Brief Judä ein ergänzendes Seitenstück zu dem Brief Jakobi. Wie die beiden Begriffe: „Gesetz" und: „Gericht" wesentlich zusammengehören als Correlate, so ist für die im Brief Jakobi enthaltene Darstellung des Christenthums als des vollendeten Gesetzes das bei Judas als Hauptbegriff hervorgehobene Gericht gewissermaßen als eine Ergänzung zu betrachten. Zugleich aber bricht im Brief Judä schon die Nothwendigkeit hervor, für die Anerkennung der Herrlichkeit Christi (κυριοτης) polemisch in die Schranken zu treten, wodurch dieser Brief über sich selbst und über den Brief Jakobi hinausweist.

1. Das Ergebniß der neueren Kritik über den Brief Judä ist seiner Aechtheit günstig, wenn wir auf die Erörterungen der letzten Decennien überhaupt Rücksicht nehmen. Besonders haben auch von denen, die den 2. Brief Petri für unächt halten, doch die Meisten den Brief Judä als ächt angesehen. — Der Verfasser bezeichnet sich als Bruder des Jakobus, ohne Zweifel des bekanntesten, angesehensten, also des Bruders des Herrn, Matth. 13, 55. Er bezeichnet sich als schreibend in einer etwas späteren Zeit, als die Apostel großentheils vom Schauplatz abgetreten waren, V. 17. Credner setzt den Brief ungefähr in das Jahr 80, in die Zeit, als Simon Bischof von Jerusalem war und unter ihm Irrlehren im Finstern schlichen, die nachher offen hervortraten, vgl. Euseb. 4, 22. 3, 32. Aus Euseb. 3, 20. ist abzunehmen, daß Judas unter Domitian nicht mehr lebte. Uebrigens muß bei der Zeitordnung Rücksicht genommen werden auf die Verwandtschaft mit dem 2. Brief Petri. — Der Brief ist nicht an die Christen eines bestimmten Orts gerichtet, sondern überhaupt an die wahren und treu gebliebenen Christen, was aber nicht ausschließt, daß der Verfasser den Brief an eine oder mehrere Gemeinden gesandt habe. Nach dem Tode des Jakobus war Judas, der jüngere Bruder, ohne Zweifel einer der angesehensten Christen in den palästinensischen Gemeinden und hatte alle Ursache hervorzutreten mit Mahnungen gegen einschleichende Irrlehren. Die Irrlehrer werden in einer Schilderung gezeichnet, welche in die warnende Hinweisung auf das Gericht, die den Hauptinhalt des Briefes bildet, verwoben ist. Waren sie schon V. 4 mit zwei Zügen gezeichnet, so werden diese Grundzüge dann V. 8—13. und V. 16. weiter ausgeführt, vgl. V. 18 f. Zuerst werden sie als träumend bezeichnet, V. 8., sofern sie am hellen Tag nicht zum Selbstbewußtseyn kommen, vielmehr ihr Fleisch beflecken, Alles was Herr heißt verwerfen und die Majestäten lästern. Was ihnen in sinn=

licher Gegenwart vor Augen ist, das ist es, wodurch sie sich zu Grunde richten, was sie aber nicht kennen, das lästern sie, V. 10. Wir können *δοξαι* (8) nicht wohl auf irdische Autoritäten deuten, denn da wäre *οὐκ οἰδασι* zu stark. Wir werden es mit Rücksicht auf V. 9. auf das Höhere, das die unsichtbare Welt in sich hat, deuten müssen. Und ebenso werden wir bei dem abstractum *κυριοτης* an die unsichtbare Welt denken müssen, in erster Linie an den *μονος δεσποτης και κυριος*, V. 4., aber auch an die niederen *κυριοτητες* in der unsichtbaren Welt. Sie wollen Nichts über sich anerkennen, und was Andere verehren, dem setzen sie ihre Lästerung entgegen, und diese freche Selbstsucht geräth in die grobe Fleischlichkeit. Sehr charakteristisch mit den kraftvollsten Naturbildern zeichnet Judas diese ausgearteten Christen, V. 12. 13. Er geht alle Regionen durch; zuerst die Luft: wasserlose, regenlose Wolken sind sie bei ihren Liebesmahlen, wo sie Segen spenden sollten; auf dem Lande sind sie spätherbstliche Bäume, die einst Blätter und Früchte hatten, jetzt aber ohne Frucht dastehen; sie können nicht mehr tragen, sie sind jetzt zweimal erstorben, d. h. das Leben, das durch das Evangelium in ihnen geweckt worden war, ist wieder abgestorben; ja sie können gar nicht mehr neu belebt werden, denn sie sind mit der Wurzel heraus aus der Gemeinschaft mit Christo. Sie sind ferner wilde Wogen des Meeres, die ihre eigene Schande umschäumen; und endlich am Himmel sind sie Sterne gewesen, sie sind Irrsterne, die nicht zum Lichte gehen und zum Lichte führen, sondern die auf ewig dem Dunkel der Finsterniß aufbewahrt sind. Charakteristisch ist auch V. 16. 18. 19. Mit *ψυχικοι* ist vollends der grobsinnliche Libertinismus gezeichnet, der in ein Verläugnen des Geistes und der ganzen Geisterwelt ausartet, wie gegen das Ende des apostolischen Zeitalters dieser Anomismus und Libertinismus in den gröbsten Formen auftrat, theils in, theils außerhalb des hereinbrechenden Gnosticismus, auf dessen Boden diese Erscheinungen so gut wie das entgegengesetzte Extrem überspannter Askese, vgl. Kol. 2., Platz hatte. Diesen widerchristlichen Libertinismus schildert Judas als einen bereits eingetretenen, aber weil er ihn auch in seinem Wesen so tief erfaßt und so wahr geschildert hat, so haben wir hier ein Bild des widerchristlichen Libertinismus überhaupt. Insofern nähert sich unser Brief der apokalyptischen Darstellung und hat einen gewissen prophetischen Charakter. Uebrigens deutet er an, daß nicht Alle, die an dem Libertinismus irgendwie theilnehmen, unrettbar verloren seyen, denn er fordert die Treugebliebenen auf, zu retten von den Angesteckten, was zu retten sey, V. 22., die Einen mit Erbarmung anzunehmen, die Andern mit Furcht zu retten. Diese sind schon vom Feuer des Gerichts ergriffen, aber man kann sie noch herausreißen. Dieß drückt sehr entschlossene und kräftige Maßregeln aus. An diesen Leuten ist auch ihr Aeußeres, ihr

Kleid, schon vom Fleisch befleckt, und dieses befleckte Aeußere schon ist zu verabscheuen, damit die Gemeinde nicht durch eine äußere Gemeinschaft mit ihnen sich beflecke, vgl. 1 Kor. 5. 6. (vgl. auch die Spuren dieses Libertinismus in 1 Joh. und Offenb. Joh.). Schon mit dieser Polemik stellt sich der Brief in eine spätere Zeit des apostolischen Zeitalters. In jedem Falle ist der Brief ein Erzeugniß von großer ursprünglicher Kraft, und zugleich eine lehrreiche Parallele für den Standpunkt, welchen im apostolischen Kreise der Jakobus-Brief vertritt.

2. Sehen wir auf den didaktischen und paränetischen Inhalt dieser Schrift, so fällt in die Augen.

a) daß alle wesentlichen Momente des christlichen Bewußtseyns darin berührt werden. Der Gegenstand aller christlichen Lehrdarstellung und Ermahnung ist ἡ κοινη σωτηρια, V. 3. Dieses Heil ist auf der einen Seite allerdings ein künftiges, V. 21. 24., der Gegenstand glaubiger Erwartung, glaubigen Wartens auf die Erbarmung unsres Herrn Jesu Christi zum ewigen Leben, worin mitbegriffen ist das Gestelltwerden vor die göttliche Herrlichkeit, V. 24., welches in der Zukunft geschehen soll. Aber das Heil ist doch auch schon ein gegenwärtiges: die Christen sind die in Gott dem Vater Geheiligten oder Geliebten (nach einer andern Lesart, V. 1.) und für Christus Bewahrten, an welchen Erbarmung, Friede und Liebe, V. 2. nicht erst in einer überirdischen Zukunft, sondern auch schon jetzt in reichem Maße verwirklicht wird. Es ist eine Gnade, die man schon hier empfangen hat, V. 4., auf deren rechten Gebrauch es aber dann freilich ankommt; und zwar sieht man, welches Gewicht auf den Glauben gelegt wird, V. 3. 20., daß man den empfangenen Glauben festhalte, sich auf ihm erbaue und ob demselben kämpfe. Hier erscheint πιστις allerdings in objektiver Bedeutung, aber das überlieferte Gotteswort soll ja in lebendiger Weise geglaubt werden, so daß man das Gebäude des geistlichen Lebens auf diese Grundlage aufführt, V. 20. So erscheint denn der Glaube auch als die subjektive Bedingung des Heils. Damit hängt zusammen, daß die Verläugnung des Herrn Jesu Christi gerade den diametralen Gegensatz bildet gegen die geistige Verfassung eines wahren Christen, V. 4., und Unglaube in allen Stadien der göttlichen Gnadenökonomie, im alten Bunde wie im neuen, der Gegenstand des göttlichen Mißfallens und Gerichtes ist, V. 5. — Das Heil aber, wie es in Gegenwart und Zukunft realisirt wird, schließt in sich, daß man unbefleckt vor die göttliche Majestät gestellt werde, V. 24., d. h. unbefleckt von Gott angeschaut und behandelt werde (die Rechtfertigung), und sodann, daß man wirklich innerlich gereinigt, geheiligt (geliebt) in der Gemeinschaft mit Christo bewahrt sey, V. 1., ebendaher nicht zu denen gehöre, die nur seelische Men-

schen sind, sondern zu den πνευμα ἐχοντες, V. 19., die sich bewahren in der Liebe Gottes, V. 21. Dieses Bewahren ist eine christliche Selbstthätigkeit, welche aber voraussetzt, daß die Glaubigen der Liebe Gottes gewürdigt seyen, die Liebe Gottes erfahren, geglaubt haben, und nun an diesem Glauben festhalten, darin leben und wandeln. So sind offenbar in dem Begriff des Briefs Judä vom Heil die beiden Seiten zusammengefaßt: das Gerechtfertigtseyn und das Erneuert- oder Geheiligtseyn.

Aber nicht nur das Heil, sondern auch die Causalität des Heils ist in unsrem Briefe berührt. In der Gnade Gottes, d. h. in seiner freien, des Sünders sich annehmenden Liebe liegt zuletzt alle Causalität des Heils, V. 4., und so ist das Heil zurückgeführt auf den Einen Gott als unsern σωτηρ, V. 25. Wir sind als Christen „in Gott dem Vater Geliebte" (oder Geheiligte). — Allein so sehr hiemit auf Gott den Vater die Causalität des Heils als auf die letzte Wurzel zurückgeführt ist, so entschieden wird die vermittelnde Causalität vor Allem in Jesu Christo anerkannt, aber auch im heiligen Geist. Die in Gott dem Vater geheiligten und für Jesus Christus bewahrten Berufenen sind die wahren Christen, und ausdrücklich wird V. 25. das, was die Doxologie wünscht, die Verherrlichung Gottes, in alle Ewigkeit als vermittelt gedacht durch Jesus Christus, unsern Herrn. Ebendaher ist Jesus Christus genannt ὁ μονος δεσποτης και κυριος ἡμων, V. 4., welchen zu verläugnen der größte Widerspruch ist mit dem Begriff eines Christen. Herrscher wird er genannt mit Beziehung auf seine über die ganze Welt sich erstreckende regierende Thätigkeit; Herr, sofern wir in Bezug auf unser Heil von ihm abhängig sind, wie auch κυριος die gewöhnliche Uebersetzung von יהוה ist, und dieses Gott in seinem Offenbarungsverhältniß zeigt, insbesondere im theokratischen, das sich vollendet im Erlösungswerke Christi. Freilich, die Parallelstelle 2 Petr. 2, 1. fügt hinzu: der uns erkauft hat, was auf den Tod Christi hinweist. Diesen Beisatz haben wir bei Judas nicht, und es ist daher auch hier nicht eine ausdrückliche Beziehung auf den Versöhnungstod Christi zu finden. V. 17. wird die apostolische Lehre zurückgeführt auf Jesus Christus, sofern die Apostel seine Apostel sind, und ihr Wort als normgebend für uns erscheint. — In Beziehung auf die Lehre von der Person Christi sind auch zwei Varianten merkwürdig, V. 4. und 5. V. 4. ist eine Lesart: τον μονον δεσποτην θεον και κυριον ꝛc. Aber die bedeutendsten alten Autoritäten lassen θεον weg, und in der That scheint θεον eingeschoben zu seyn von Solchen, welche δεσποτην auf Gott beziehen wollten, mit Rücksicht auf V. 25. Man könnte allerdings δεσποτην auch ohne θεον auf Gott den Vater beziehen, aber dann wäre der Artikel ungenau gebraucht. V. 5. findet sich statt ὁ κυριος die Lesart Ἰησους. Da man diesen Namen nach dem Zusammenhang nicht

auf Josua deuten kann, wäre er auf den präexistenten Christus zu beziehen. Dieß könnte an sich nicht befremden, weil auch da, wo die Logoslehre noch nicht ausgebildet ist, gleichwohl bei dem Zug durch die Wüste Christus als thätig zum Besten des Volks betrachtet wird, 1 Kor. 10, 4., aber befremdend wäre das, daß der Ausdruck *Ἰησους* gewählt wäre, und nicht *Χριστος*; denn *Ἰησους* ist der Menschensohn als der geschichtliche Jesus von Nazareth in seiner Niedrigkeit; Jesus als der Präexistente wäre eine totale Anomalie. Viel eher könnten wir diesen Namen noch da erwarten, wo der menschgewordene Christus als der nun verklärte aufgefaßt werden sollte, wiewohl auch dieß anomalisch wäre. So werden wir denn auch diese Lesart als ein Glossem betrachten müssen. Wäre sie echt, so würde Christus im Brief Judä bestimmt als der Präexistente, schon in der alttestamentlichen Führung des Volkes Thätige erkannt, ebenso wie er der eigentliche Vermittler, und namentlich der Vollender des Heils ist. — Außer der göttlichen Causalitätsvermittlung durch Christus ist aber auch noch zu bemerken das vermittelnde Causalmoment des heiligen Geistes. Zwar V. 1. und 25. ist nur die Vermittlung der göttlichen Gnade durch Christus angegeben, aber V. 20. tritt die weitere Vermittlung im heiligen Geist hervor, so daß dort die dreifache Causalität des Heils zusammengestellt ist. Hier ist offenbar das subjektive christliche Leben, namentlich auch in seiner Selbstthätigkeit als Selbsterbauung im Gebet, in Zusammenhang gebracht mit dem heiligen Geist, ein Leben in der Gemeinschaft des heiligen Geistes. — In diesen Momenten sind alle wesentlichen Bestandtheile des christlichen Bewußtseyns mitgesetzt, wenn sie auch didaktisch nicht so reich wie selbst im Jakobusbriefe entwickelt sind.

b) Der Hauptgedanke im Brief Judä und das eigentliche Motiv für die bezweckte Ermahnung ist das göttliche Gericht, wozu noch die Polemik gegen diejenigen kommt, welche Judas als dem Gericht verfallen bezeichnet. Eine Parallele für diese Darstellung des Briefs Judä ist 2 Petr. 2. Dort werden die ausgearteten Christen auf ähnliche Weise geschildert, und auf ähnliche Weise wird ihnen mit dem Gericht gedroht, nur werden sie dort als erst künftig bezeichnet, 2 Petr. 2, 1—3., während Judas sie als wirklich aufgetreten schildert, V. 4. Von diesen ausgearteten Christen seiner Zeit schreibt Judas an die Christo treu gebliebenen Gemeindeglieder, indem er zuerst zur Warnung ihnen einschärft, des schweren göttlichen Gerichtes eingedenk zu seyn, welches die ausgearteten Christen sicher treffen werde (womit eine Schilderung dieser Gottlosen verbunden wird), V. 5—19. und sodann an die treu Gebliebenen eine positive Ermahnung beifügt, wie sie sich bewahren und sich der Gottlosen noch annehmen sollen, V. 20—23. Das Gericht selbst wird so behandelt, daß es erwiesen wird durch alttestamentliche Beispiele. Auch darin,

daß der Verf. diesen Beispielsweg geht, und die Idee des Gerichtes nicht aus dem inneren Wesen des Christenthums ableitet, zeigt sich, wie mäßig überhaupt bei ihm noch der didaktische Gehalt des Christenthums entwickelt ist. 2 Petr. 2. werden als Beispiele aufgeführt: die Engel, die gesündigt hatten, die Sündfluth und Sodom und Gomorrha; in demselben Kreise bewegt sich auch die selbstständige Ausführung des Judas. Die Hinweisung auf Gottes Gericht an dem Volk Israel, V. 5., ist unsrem Brief eigenthümlich. Judas muß beweisen, daß auch die Christen, ungeachtet der göttlichen Gnade, die ihnen verkündigt, erworben und zugetheilt war, doch nicht ungestraft bleiben, wenn ein sündlicher Abfall dazwischen trete. Er beruft sich also auf die Offenbarungsgnade im alten Bunde. Die Worte *το δευτερον τους μη πιστευσαντας ἀπωλεσεν* werden gewöhnlich auf den ungläubigen Theil des Volks, oder auf die ganze Generation, die nicht in das heilige Land einziehen durfte, bezogen; *το δευτερον* heißt dann „zum Andern." Bei einer andern Auslegung wäre die Lesart *Ἰησους* einigermaßen erklärlich. Ist nämlich der Brief Judä nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben, so wäre es doch auffallend, wenn Judas dieses Gericht gar nicht erwähnte. Würde nun *το δευτερον* auf diese zweite Zerstörung bezogen, so wäre das doch eine That des menschgewordenen Christus, und das Subjekt wäre mit Beziehung auf das verbum finitum gewählt. Man müßte sich dann erinnern an Apostelg. 6, 14. Aber es läßt sich nicht läugnen, daß dem Sinn der Worte kein Zwang angethan wird, wenn man V. 5. nur bezieht auf die Israeliten in der Wüste. Die Ausführung aus Aegypten ist jedenfalls als die Grundthat der theokratischen Gnade zur Constituirung des theokratischen Volkes genannt. — Das zweite Beispiel ist das an den Engeln begonnene Gericht, V. 6. Das Subjekt kann hier dasselbe seyn wie V. 5., aber um so unwahrscheinlicher ist dann *Ἰησους*. Daß die *ἀρχη* ein herrlicher Stand war, wird vorausgesetzt (nach einer anderen Auslegung wäre *ἀρχη* = Herrschaft, Fürstenthum). Man könnte hier den Sündenfall der Engel überhaupt verstehen, nur würde man *ἀπολιποντας το ἰδιον οἰκητηριον* etwas befremdlich finden, und dann könnte es auch auffallen, daß hier dessen, der sonst am meisten ausgezeichnet wird, Satans, nicht erwähnt werde. Um so mehr ist wahrscheinlich, daß eine bestimmte Klasse von gefallenen Engeln gemeint ist. Dieß wird bestätigt durch V. 7., wo gesagt wird, daß die Sodomer Aehnliches gethan haben, wie diese Engel. Hiernach besteht ihre Sünde darin, daß sie die Sphäre des Geistes verlassend in die Sphäre des Fleisches ungebührlich sich eingemengt haben. Das Entscheidungsgericht ist noch nicht über die Engel ergangen, aber sie haben jetzt unfreiwillig anstatt einer Lichtbehausung die Finsterniß zu ihrem Verwahrungsort, wie Sodom und Gomorrah, die auf ähnliche Weise gesündigt

haben, als ein Beispiel vorliegen, die Strafe des ewigen Feuers erleidend. Man sieht, dieses Gericht ist nur angefügt, weil man von Sodom und Gomorrha nicht so leicht nachweisen konnte, daß sie einer eigenthümlichen Gottesgnade zuvor theilhaftig waren; es wird angefügt, sofern ihre Sünde ähnlich war jenem Engelsfall. Ἐκπορνευειν ist ein πορνευειν, das über alle Grenze ausschweift; ἑτερας nicht nur überhaupt ein verbotenes Fleisch, das nicht wie bei den in Ehe Geeinten μια σαρξ ist, sondern auch specieller ἑτερα σαρξ, wie das bei der Ausschweifung der Menschen mit den Thieren der Fall ist, wo die menschliche Gattung herabsinkt in das Thierische. Etwas Aehnliches war das Herabsinken der Engel in die σαρξ ἀνθρωπινη. Daß aber ein solcher Fall im höheren Geisterreich vorgekommen, wird hier und in der jüdischen Ueberlieferung, namentlich im Buch Henoch, aus Gen. 6, 2. 4. vorausgesetzt. Es ist hier leicht abzuurtheilen, aber schwer, die Sache in ihrer Tiefe zu ergründen. An diese Beispiele des Gerichts reiht sich die nähere Schilderung der ausgearteten Menschen und im Verlauf derselben wird noch auf ein Paar andere Gerichtsbeispiele hingewiesen, V. 11.: auf den Weg Kains (Lieblosigkeit), die Verirrung Bileams (Mißbrauch göttlicher Gabe), und den Aufruhr Korahs (gewaltsame Auflehnung gegen Gottes Willen und Institution). Nun wird aber auch ferner das Gericht erläutert durch die Weissagung Henochs, welche zunächst auf die Sündfluth sich bezieht, aber allgemeiner anwendbar ist. Die Weissagung findet sich in dem wieder aufgefundenen Buch Henoch. Ob dieselbe als Grundthatsache, welche dem ganzen Buch zu Grunde läge, aus ältester Zeit herstamme oder aus dem apokryphischen Buch Henoch hier entlehnt sey, ist die Frage. Unser Brief bestätigt natürlich damit den übrigen Inhalt des Buchs Henoch nicht. Es war aber alte Ueberlieferung, daß Henoch seinen Zeitgenossen gegenüber auf das göttliche Strafgericht hingewiesen habe. — Auf eine andere jüdische Ueberlieferung, die namentlich in der apokryphischen, von Origenes erwähnten Schrift ascensio Mosis dargestellt gewesen zu seyn scheint, bezieht sich die Erwähnung des Erzengels Michael, dessen Bescheidenheit Judas als Gegensatz zu dem unverschämten übermüthigen βλασφημειν aller δοξαι von Seiten der falschen Christen anführt. Eine Andeutung für die Sache aber enthält allerdings Deut. 34, 5. 6. Wir werden durch diese Stelle auf etwas Außerordentliches hingewiesen, das in Beziehung auf den Leib Mosis vorgegangen wäre. Wie das, was der Herr auf dem Sinai that, nicht ohne Vermittlung von Engeln geschehen ist, Gal. 3, 19. Apostelg. 7, 53. Hebr. 2, 2., so liegt allerdings nahe, daß auch das, was mit dem Leichnam Mosis geschah, unter Vermittlung von Engeldienst vor sich gegangen. Etwas Näheres darüber sagt Jud. 9. nicht. Satan als der Anfänger der Sünde und Fürst dieser Welt hat auch το κρατος του θανατου,

Hebr. 2, 14., und es gehört daher zu der um der Sünde willen festgesetzten Gerichtsordnung, daß der Leib des Sünders der Verwesung anheimfalle. Von dieser Ordnung, welche erst durch Christus zu überwinden war, scheint bis auf einen gewissen Grad eine Ausnahme stattzuhaben, namentlich bei Moses und Elias, die wir in einer überirdischen Verklärung finden bei der Verklärung des Herrn, und insofern haben wir hier eine Spur von einem eigenthümlichen Vorgang in Bezug auf das *σωμα Μωυσεως*. Die Worte, die Jud. 9. angeführt werden, kommen Sach. 3, 2. bei einer anderen Veranlassung vor. — Uebrigens weist diese Stelle auch darauf hin, wie alles Gericht vom Herrn kommt; auch die höheren Geister beziehen sich nur auf das Gericht des Herrn und auf seine Macht. —

3. Diese Lehre vom Gericht ist Fortsetzung und Vollendung der im Brief Jakobi dargestellten Lehre vom Christenthum als dem vollkommenen Gesetz der Freiheit. Wer den praktischen Forderungen des Christenthums nicht entspricht, hat nach Jakobus an der Rechtfertigung und am Heile nicht Theil. Das Christenthum macht seine Forderungen, aber schafft im Menschen selbst das Leben, wodurch diese Forderungen zur Realisirung kommen. Wo dieses Leben nicht ist, da ist kein wahres Christenthum. Wer das Christenthum, das vollkommene, beseligende Gesetz verwirft, der fällt dem schwersten Gericht anheim, der ist zweimal erstorben und ausgewurzelt nach dem Brief Judä. Das ist der ethisch-praktische Standpunkt, wie ihn der Jakobusbrief gezeigt hat. Indem aber der Brief Judä gegen den Libertinismus kämpft (von welchem auch 1 Joh. und Apokal. 2. 3. Spuren sind), muß er die Verläugnung und Verwerfung des Einen Herrschers und Herrn Jesu Christi rügen. Daraus erhellt, daß es sich hier nicht bloß um eine praktische Verderbniß handelt, sondern auch um eine didaktische und theoretische. Es kann der Verderbniß nur durch eine geflissentliche christliche Lehrentwicklung über Christi Person und Werk vorgebeugt werden. Damit weist aber unser Brief über seinen eigenen Standpunkt und über den des Jakobusbriefs hinaus. Was diese beiden Briefe voraussetzen, die christologische Lehre, ist anderwärts und in einer vergleichungsweise viel früheren Zeit gegeben, namentlich von einem der drei Männer, welche als Säulen betrachtet wurden, von Petrus.

Anmerkung. Wir haben gesehen, wie der Standpunkt des Briefes Jakobi innerhalb des Zeitalters eine in den Grenzen der apostolischen Mitte stehende Lehrform darbietet. Allein schon in der apostolischen Zeit ging eine extreme juden-christliche Partei darüber hinaus, und so erscheint denn auch der Ebionitismus der nachapostolischen Zeit als eine Ueberspannung dieser Richtung, bis er sich endlich in den Clementinen mit der Gnosis amalgamirt, universalisirt, und so, um sich zu behaupten, sich selbst

aufgiebt. Es ist hier nicht der Ort, dieß geschichtliche Verhältniß weiter auszuführen; und ebenso kann nur angedeutet werden, wie andererseits in der Nachfolge dieser Richtung auch ein Fortschritt im Sinne der Vereinigung geschah, durch Ergänzung des Standpunktes aus den anderen apostolischen Lehrweisen. So hat der römische Clemens in seinem ersten Korintherbriefe offenbare Verwandtschaft mit Jakobus, aber er hat die weitere Entwicklung der Lehre von Person und Werk Christi auch in sich aufgenommen. Und daß diese Vereinigung so natürlich geschehen konnte, zeugt eben dafür, daß Jakobus wie die anderen Vertreter apostolischer Lehre sich auf dem Boden befand, den wir als die apostolische Mitte bezeichnet haben.

II. Die apostolische Lehre nach Petrus.

1. Erkenntnißquellen des petrinischen Lehrbegriffs.

§. 62.

Die petrinische Lehre ist aus dem ersten Brief Petri, unter Vergleichung der petrinischen Reden in der Apostelgeschichte, zu entnehmen, während die Aechtheit des zweiten Briefs Petri in unserer Zeit durch innere und äußere Gründe so angefochten ist, daß wir denselben auf dem Boden der neutestamentlichen Theologie, um sicher zu gehen, nicht unmittelbar als Erkenntnißquelle der petrinischen Lehre selbst gebrauchen dürfen, wohl aber zum Gegenstand der Vergleichung mit dem Lehrgehalt des ersten Briefs zu machen haben.

1. Der erste Brief Petri, den die alte Kirche unter die Homologumenen zählte, muß nach den Resultaten der neueren Kritik noch als ächt angenommen werden. Nachdem die Zweifel de Wette's zurückgewiesen, hat sich allerdings eine Ansicht von der Unächtheit derselben in neuester Zeit mannigfach verbreitet, wie sie in Schweglers „nachapostolischem Zeitalter“ den Ausdruck gefunden hat. Man geht hiebei von der Ansicht aus, daß das apostolische Zeitalter selbst sich gänzlich in die petrinische und paulinische Partei gespalten habe, und daß man erst später das Bedürfniß der Vereinigung gefühlt und den Trägern der Gegensätze vermittelnde Schriften unterschoben habe. Hier ist vor Allem die Voraussetzung selbst von den Zuständen des apostolischen Zeitalters und dem Verhältnisse der Häupter,

wie wir gesehen haben, eine irr'ge. Und aus dem letzteren, wie wir es nach Gal. 2. und der Apostelgeschichte fanden, erklären sich auch die Merkmale, aus welchen man besondere Gründe gegen unsern Brief entnommen hat. Allerdings enthält dieser Brief Einiges, was an Stellen des Epheserbriefs und des Kolosserbriefs erinnert, und allerdings will der erste Brief Petri bezeugen, „daß das die wahrhafte Gnade Gottes sey, in welche die Leser sich gestellt finden", 5, 12., aber daraus kann man nicht mit Recht folgern, daß dieser Brief eine unterschobene Schrift sey, in welcher petrinische Lehre dem Paulinismus näher gebracht werden solle, und von Petrus den paulinischen Gemeinden ein Zeugniß ausgestellt werden solle, daß sie in der Lehre des Paulus das ächte Evangelium besitzen. Wenn auch Petrus, an Leser schreibend, die einen paulinischen Brief empfangen haben, Beziehung nimmt auf einen paulinischen Brief — wenn ein Apostel, an eine gemischte Gemeinde schreibend, dieselbe ermahnt, in der wahrhaften Gnade zu verharren, und wenn so ein Apostel mit dem andern zusammenwirkt, so ist das eben das historisch Wahrscheinliche und es entspricht ganz den Gal. 2. berichteten Vorgängen, daß die Apostel auch in Kleinasien so zusammentreffen, wo sich gemeinsame Feinde der apostolischen Lehre blicken und fürchten ließen. Wir lesen Kol. 4, 10., daß Paulus den Markus, einen früheren Begleiter des Petrus, in die kleinasiatischen Gemeinden schickt. Um so weniger darf es uns wundern, wenn in Folge einer solchen Sendung des Markus auch Petrus einen Schritt thut, da er vielleicht selbst von Paulus durch Markus dazu aufgefordert wurde. Und warum sollte er nicht einige Beziehung nehmen auf ein paulinisches Schreiben, das kurz vorher nach Ephesus und in einige andere Gemeinden geschickt worden war? Das wäre dem apostolischen Geist gewiß viel angemessener, als die Voraussetzung der neueren Kritik, daß lauter Schisma, Zank und Streit unter den Aposteln gewesen, und daß der gute Gedanke, Petriner und Pauliner zu vereinigen, erst das Werk des zweiten Jahrhunderts gewesen sey. — Daß aber der erste Brief Petri nicht die paulinische Lehre in ihrer Eigenthümlichkeit enthalte, daß er vielmehr eine charakteristisch petrinische Lehrdarstellung gebe, das eben hat unsre Darstellung zu zeigen.

2. Anders verhält es sich mit dem zweiten Brief Petri. Derselbe ist schon in der alten Kirche ein ἀντιλεγομενον und in neuerer Zeit haben sehr Viele die Unächtheit behauptet. Der Brief scheint sich in Betreff der historischen Haltung nicht gleich zu bleiben, sich geflissentlich als Erzeugniß Petri darzustellen und ebenso geflissentlich seine irenische Absicht an den Tag zu legen. Hiezu kommen noch einige alexandrinisch klingende Lehrvorstellungen und die Abhängigkeit vom Briefe Judä. Nach allem diesem kann man daher auf dem Boden der neutestamentlichen Theologie nicht beide Briefe gleich behandeln. Aber zur Vergleichung des Lehrge-

haltes im zweiten Brief haben wir um so mehr Ursache, als derselbe ein in vielem Betracht vortrefflicher und des Kanons ganz würdiger ist.

3. Außerdem kommen in Betracht die Reden, welche die Apostelgeschichte von Petrus berichtet, hauptsächlich in ihrem ersten Theil, wo die jerusalemische Muttergemeinde Schauplatz der apostolischen Thätigkeit ist. In jener früheren Zeit ist Petrus der Sprecher der Apostelgemeinschaft, und seine Reden gehören daher, soweit sie in die Apostelgeschichte aufgenommen sind, unter die universalhistorischen Monumente der apostolischen Kirche. Wir haben von ihm die Rede bei der Ergänzungswahl eines Apostels, Apostelg. 1, 16—22., die Pfingstrede, 2, 14—39., die Rede an das Volk aus Anlaß der Heilung des Lahmen, 3, 12—26., die ersten vor dem Synedrium bei der gleichen Gelegenheit, 4, 8—12., und die zweite vor demselben, 5, 29—32., die an den Magier Simon, 8, 20—23., an Cornelius und die Seinigen in Cäsarea, 10, 34—43., den Bericht über letzteren Vorfall in Jerusalem, 11, 5—18., die Rede im Apostelkonvent, 15, 7—11. Diese Reden sind allerdings nur sekundäre Quelle, sie stehen in keinem eigentlich didaktischen Buche des Neuen Testaments, sie sind ohne Zweifel nicht wörtlich wieder gegeben, aber sie dienen doch zu einer interessanten Vergleichung mit dem ersten Brief Petri, und dieß um so mehr, als ihre Betrachtung und Vergleichung mit Petri Brief eine eigenthümliche Treue in Wiedergebung des Geistes und der Methode des Apostels dennoch nicht verkennen läßt. Zur Auslegung dieser Reden vgl. Stier, Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß, dritte Sammlung; und Seyler, Stud. und Krit. Jahrg. 1832 u. 1834.

4. Der erste Brief bezeichnet als seine Leser Christen in Kleinasien. Die Christen sind bezeichnet als auserwählte Fremdlinge in der *διασπορα* von Kleinasien, 1, 1., mit welchem Wort gewöhnlich die zerstreuten Juden bezeichnet werden. Daß aber der Brief auch Heidenchristen im Auge hat, sieht man aus 2, 10. Die *παρεπιδημοι διασπορας* sind also die Christen überhaupt. Diese denkt sich Petrus als eingepfropft in das alte Volk Gottes. (Daher schildert er die Christen überhaupt im sittlichen Sinn als Fremdlinge in dieser Welt, 2, 11.) An diese Christen schreibt der Apostel aus der Ferne, der Gegend von Babylon, in der Absicht, sie in der Ueberzeugung zu bestärken, daß sie in der wahren Gemeinde Gottes leben, und sie dadurch in der Gährung der Zeit richtig zu leiten. Der Brief ist in einer Zeit geschrieben, wo die Christen bereits verfolgt wurden. vgl. 4, 15. 16.

2. Charakter und Gliederung des petrinischen Lehrbegriffs.

§. 63.

Das Christenthum wird von Petrus aufgefaßt als die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie, als die Verwirklichung des durch dieselbe verheißenen Heils. Dieser Auffassung entspricht theils die Art, wie er die Hauptlehren des Christenthums darstellt, theils seine Persönlichkeit, soweit sie uns geschichtlich bekannt ist. Aber er ist weit entfernt, das Christenthum auf gleiche Linie zu stellen mit dem alten Bunde, er spricht vielmehr ebenso entschieden wie Jakobus in seiner Art das Eigenthümliche des Christenthums mit aus, theils durch den Begriff der Erfüllung der Prophetie an sich und die damit zusammenhängende Darstellung der Christologie als eines Hauptgegenstandes seiner Lehre, theils durch die Darstellung des christlich ethischen Lebens, das in göttlicher Wiedergeburt wurzle und nach allen Seiten hin sich werkthätig entfalte. Hierin liegt zugleich sein Verhältniß zu Jakobus, welcher das Christenthum als die Vollendung des Gesetzes, nicht zunächst der Prophetie, auffaßt und ebendaher die Christologie nicht entwickelt, sondern voraussetzt, wohl aber das ethische Leben des Christen als ein in göttlicher Zeugung wurzelndes und den Glauben werkthätig erweisendes ausführlich darstellt.

Indem Petrus das Christenthum als erfüllte Prophetie auffaßt, entwickelt er eine Lehre theils vom Heile, theils von der Ursächlichkeit des Heiles, so jedoch, daß wir Ursache haben, von dem zweiten Gesichtspunkte auszugehen.

1. Das Christenthum ist die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie. Die klassische Stelle hiefür ist 1 Petr. 1, 10—12.

Petrus geht im Eingange seines Briefes aus von einer Lobpreisung Gottes für das Heil in Christo, das ein Wiedergeborenseyn für eine lebendige Hoffnung, und dessen Ziel die *σωτηρια ψυχων* ist. Diese *σωτηρια*, die *χαρις* oder das Heil, sofern es auf göttlicher Gnade beruht und dem Christen zu Theil wird, V. 10., sowie das Leiden und die darauf folgende Verherrlichung Christi, worauf dieses Heil beruht, V. 11., ist Gegenstand der alttestamentlichen Prophetie, sowie dieß jetzt der Gegenstand der evangelischen Verkündigung ist als bereits verwirklichtes, V. 12., mithin was im Christenthum gegeben ist, ist eben die Erfüllung der alt-

testamentlichen Prophetie. Dabei ist die Erfüllung so sehr die Hauptsache, daß selbst die Prophetie getragen ist von ihr, denn der Geist Christi gab in den Propheten Zeugniß über die künftige Erscheinung des Erlösers, und nicht sowohl den Propheten und ihren Zeitgenossen, als den glaubigen Christen galt die prophetische Eröffnung und Enthüllung, V. 11 f. Wohl diente die Prophetie auch den Propheten selbst und ihren Zeitgenossen, ihren Blick auf die Zukunft zu richten und sie mit einem Verlangen zu erfüllen nach dem Gegenstand dieser Weissagung und nach der Erforschung derselben. Aber ihren Endzweck erreicht die Prophetie doch nur an denen, welchen zugleich die Erfüllung zu Theil wird, sofern sie im Stande sind, Erfüllung und Verheißung mit einander zu vergleichen und die Erfüllung als das, was sie ist, mit voller Ueberzeugung anzuerkennen. Dieses Heil in seiner Spitze aufgefaßt ist **die Seligkeit, wie sie in der letzten Zeit, bei der bevorstehenden vollkommenen Offenbarung Christi sich enthüllen wird**, *το τελος της πιστεως*, V. 9. vgl. V. 5. 7. 13. Zu dieser Hoffnung (welche Petrus mit Vorliebe bespricht) sind wir jetzt schon neugeboren durch die Auferstehung Christi, V. 3. Es ist ein Heil im Himmel aufbewahrt, V. 4., das jetzt schon vermöge der Wiedergeburt Gegenstand unserer lebendigen Hoffnung ist; jetzt zwar ist es erst Glaube und Hoffnung unter mancherlei Trübsalen für uns; aber die Bewährung darin führt zu der vollkommenen Offenbarung Gottes, die bevorsteht; und eben dieses Heil also ist auch in seiner Vollendung, in seinem ganzen Umfang Gegenstand der alttestamentlichen Prophetie, V. 10.

Damit stimmen die Reden des Petrus in der Apostelgeschichte überein, denn es wird darin nicht nur Einzelnes, was Inhalt des Christenthums ist, zurückbezogen auf die alttestamentliche Weissagung, wie z. B. die Ausgießung des heiligen Geistes, das Leiden Christi, die Auferstehung und Erhöhung Christi, die Vergebung der Sünden durch den Namen Jesu Christi, sondern es wird auch das ganze Heil zusammengefaßt und in die Erfüllung der Prophetie gesetzt, Apg. 3, 18—25. *'Αποκαταστασις* (21) bedeutet nicht Verwirklichung, sondern Wiederherstellung, nämlich Wiederherstellung von Allem, was die Sünde zerrüttet hat, vgl. Matth. 17, 11. Hebr. 13, 19. Matth. 19, 28., *παλιγγενεσια*; *ὡν* wird dann zunächst auf *χρονων* bezogen. Alle Prophetie bezieht sich auf die Wiederherstellung von Allem, und dieß ist das Ziel des ganzen Erlösungswerks, das mit der irdischen Erscheinung Christi begonnen und das bei der Wiederoffenbarung Christi, die der Apostel an die Spitze seines Briefes stellt, vollendet werden soll. In die Zwischenzeit fällt dann die Periode während welcher der Himmel Christum in sich faßt.

Als ein Corollarium zu dem Bisherigen ist es zu betrachten, daß

Petrus die Christen anschaut als diejenigen, in welchen die Idee des theokratischen Volkes, dessen Prädikate schon das alttestamentliche Volk empfangen hatte, verwirklicht ist, 1 Petr. 2, 5. 9 f. 4, 17. Sie sind 2, 9. das *γενος ἐκλεκτον* nach Jesaj. 43, 20., die aus allen Menschen auserwählten Gottgeweihten, das *βασιλειον ἱερατευμα*, vgl. Exod. 19, 6., wie das Volk nach der Befreiung aus Egypten bezeichnet worden war, ein Volk, das aus lauter Priestern bestand, so daß jede Erstgeburt Gott geweiht war, das eben durch dieses Priesterverhältniß zum höchsten König selbst königlicher Würde voll war, an welcher alle seine Glieder Theil nahmen, ein *ἐθνος ἁγιον; λαος εἰς περιποιησιν*, Mal. 3, 17. so angewendet auf Heidenchristen im Sinne von Hos. 2, 23. Auf den verworfenen Eckstein sind sie erbaut und sind nun der *οἰκος πνευματικος*, 2, 5., als die da geistliche Opfer darbringen, angenehm durch die Vermittlung Christi. Und eben deßwegen sind sie nun im idealen Sinne Fremdlinge in der Zerstreuung, nämlich sofern sie mitten in der unchristlichen Welt leben. Erst sie sind in Wahrheit das, was im alten Bunde die Genossen der Theokratie seyn sollten.

2. Dieser Auffassung des Christenthums entspricht die Art, wie Petrus die Hauptlehren des Christenthums darstellt, vor Allem die Lehre von der Person und vom Werke Christi Ueberall wird hervorgehoben, daß Christus und sein Werk in der alttestamentlichen Prophetie vorausbezeugt sey. Damit hängt zusammen, daß nun die verschiedenen Phasen seiner Erscheinung geflissentlich ausgehoben werden, und zwar mit Beziehung auf die alttestamentliche Weissagung. Aber Petrus bleibt bei der geschichtlichen Erscheinung Christi vorzugsweise stehen, und geht nicht eben so geflissentlich ein auf das dieser Erscheinung zu Grunde liegende Wesen, weil in der geschichtlichen Erscheinung Christi vor Allem die Merkmale der Erfüllung der Prophetie liegen. Eben daher hält sich Petrus auch bei der Lehre von der Sünde und vom Heil innerhalb dieser Schranken — in der Lehre von der Sünde auf ähnliche Weise wie Jakobus, weil ein Zurückgehen auf die Sünde als Princip im Menschen im Zusammenhang stünde mit einem ausdrücklichen Zurückgehen auf das Princip, das der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi zu Grunde liegt. Dagegen finden wir allerdings, daß Petrus die Causalität des Heils näher aushebt in einer Weise, wie wir es bei Jakobus noch nicht gefunden haben.

Diese Auffassung des Christenthums als der Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie entspricht auch der Persönlichkeit des Petrus, soweit sie uns geschichtlich bekannt ist. Petrus wurde durch den persönlichen Umgang mit Jesu allmälig vom alttestamentlichen Standpunkt zum neutestamentlichen erhoben, und er hatte sich so sehr in die Anschauung

der geschichtlichen Erscheinung Christi hineingelebt, daß er diese vorzugsweise festzuhalten sich bewogen fand. Sodann war er als Apostel dazu bestimmt, an der Spitze der Zwölfe zuerst für Christum zu zeugen und die Urgemeinde in dem Mittelpunkte der jüdischen Nationalität zu gründen. Hier mußte Jesus als der Messias, in welchem die alttestamentliche Prophetie erfüllt ist, mit aller Macht verkündigt werden, mit der Freimüthigkeit und Zuversicht, durch die sich Petrus schon in der Apostelschule des Herrn auszeichnet. Es kommt ferner in Betracht, daß dem Petrus, einem Palästinenser, die hellenische Bildung fremd war. An den Umgang mit Heiden nicht gewöhnt, war ihm zwar die Theilnahme heidnischer Völker an dem messianischen Heil schon nach der Prophetie etwas bereits Geläufiges, Apostelg. 2, 39. 3, 25., aber die Berufung der Heiden ohne Beschneidung und Beobachtung des mosaischen Gesetzes war ihm noch nicht einleuchtend geworden, bis er durch neue Fakta darauf geführt wurde, Apostelg. 10. 11. Er bewährte jedoch seinen apostolischen Wahrheitssinn dadurch, daß er auf die ihm von oben gewordene Weisung hin sich rasch in diese ganze Anschauungsweise vollkommen fügte und ihr auch gegenüber den strenger judaisirenden Mitgliedern der jerusalemischen Gemeinde das Wort redete, Apostelg. 11, 1—17., worauf auch jene mit Lobpreisung gegen Gott die Sache erkannten, V. 18. Aber sofern Petrus sich zuvor noch nicht in diese Anschauung hineingelebt hatte, sehen wir, daß seine Persönlichkeit auch während seiner apostolischen Thätigkeit zunächst dazu geeignet war, das Evangelium vorzugsweise von Seiten seiner Einheit mit dem alten Bunde zu betrachten und zwar als Erfüllung der Prophetie.

3. Indem Petrus so das Evangelium als die Erfüllung der Prophetie ansah, mißkannte er das eigenthümliche Wesen des Christenthums doch nicht, sondern wie Jakobus auch die befreiende Kraft anerkannte, welche das Christenthum vom alttestamentlichen Gesetz unterscheidet, so deutet Petrus neben der Einheit des Christenthums mit der Prophetie zugleich den Unterschied an. Dieser liegt schon im Begriff der Erfüllung der Prophetie. Was im Christenthum wirklich geworden ist, war im alten Bunde noch nicht; so wenig, daß auch die Vorandeutung vom göttlichen Geist durch die Propheten diesen Propheten selbst nur theilweise deutlich, theilweise aber auch für sie noch nicht Gegenstand der Erkenntniß, sondern Gegenstand des Suchens und Forschens war, 1 Petr. 1, 10 f., theils in Hinsicht auf den Zeitpunkt der Erfüllung, theils auf die Art und Weise der Zeitverhältnisse, V. 11. Es war also noch keine Kenntniß der geschichtlichen Gestaltung dessen, was eintreten sollte. Die Sache selbst war natürlich den Propheten noch nicht gegeben, und selbst die Erkenntniß, die sie voraus hatten, erreichte nicht in den

Propheten und ihren Zeitgenossen, sondern in den Zeitgenossen der Erfüllung erst ihren eigentlichen endlichen Zweck, V. 12. Es ist also ein großer Unterschied zwischen den Propheten des alten und den Glaubigen des neuen Bundes schon in der Erkenntniß, vor Allem aber in Bezug auf den Heilsbesitz, der nur im neuen Bunde ist, vgl. Matth. 13, 17. 11, 11. Röm. 1, 2 f. 16. 3, 21. 1 Kor. 2, 7. 2 Kor. 1, 20. Kol. 1, 26 f. Eph. 3, 9.

Da Petrus als Gegenstand der Prophetie nicht blos das Heil im Allgemeinen bezeichnet, 1 Petr. 1, 10., sondern den persönlichen Erlöser als den Urheber oder Vermittler des Heils, und zwar nach den wesentlichen Momenten seiner geschichtlichen Erscheinung, V. 11., so ergibt sich auch der große Unterschied zwischen der Prophetie und der Erfüllung, daß in dieser die persönliche Erscheinung des Erlösers eingeschlossen ist. Eben daher gibt nun Petrus in seiner Darstellung des Christenthums eine Christologie als Hauptgegenstand der christlichen Lehre, hauptsächlich eine Lehre von der Person und vom Werke Christi nach seiner geschichtlichen Erscheinung, wie diese nach beiden Beziehungen schon in der alttestamentlichen Prophetie voraus angedeutet war, aber im Christenthum in die Wirklichkeit eingetreten ist, von der Offenbarung, die mit seinem sichtbaren Leben begann, 1 Petr. 1, 20. und in seiner Zukunft sich herrlich vollendet, 1, 7. 13. 4, 13. vgl. Apg. 3, 20. 21.

Wenn nun Petrus mit Jakobus darin übereinstimmt, daß auch er das christlich ethische Leben, wie es selbst das Heil ist oder das Heil in sich hat, mit Vorliebe darstellt, als ein Leben, das aus einer göttlichen Geburt hervorgeht, 1 Petr. 1, 3. 23—25. und in seine Zweige sich ausbreitet, so unterscheidet sich Petrus von Jakobus nicht nur dadurch, daß er auf das Gesetz fast gar nicht zurückgeht oder doch höchstens so, daß dessen Gebot in die Entwicklung eigenthümlich christlicher Motive ganz verflochten und verwoben ist, vgl. 1, 16 ff., sondern noch mehr dadurch, daß er die Vermittlung dieses neuen Lebens durch Christus ausdrücklicher hervorhebt, 1, 3., namentlich die Vermittlung durch seine persönliche Erscheinung.

4. Daß wir hier „Ursächlichkeit des Heils" in einem so zusammenfassenden Allgemeinbegriff setzen, könnte als eine Abstraction erscheinen, welche dem Petrus selbst fremd wäre. Allein schon im Anfang des Briefs nennt er die Christen auserwählte Fremdlinge. Darin liegt, daß sie im Besitz des Heils stehen. Auserwählt zum Heil und desselben theilhaftig sind sie nun nach V. 2. vermöge der *προγνωσις θεου*, des *ἁγιασμος πνευματος* und des *ῥαντισμος αἱματος Ἰησου Χριστου*. Diese drei Momente zusammen bilden hier offenbar die Ursächlichkeit des Heils und sollen dieselbe auf eine erschöpfende Weise bezeichnen. Dem Verfasser ist

es inneres Bedürfniß, nicht nur das Heil zu beschreiben, sondern die ganze Ursächlichkeit des Heils darzustellen, daher hebt er schon in der Begrüßung diese drei Momente hervor. Es ist daher nicht ein von uns gemachtes Schema, sondern eine durch den Brief selbst uns aufgedrungene Anordnung, wenn wir sagen, in die oben angegebenen zwei Hauptelemente zerfalle der ganze Brief. Durch diese Duplicität unterscheidet sich nun eben Petrus von Jakobus, und wir haben hier eine Vervollständigung der Lehre, einen Fortschritt in der Lehrentwicklung. Diese Duplicität zieht sich durch den ganzen Brief hindurch: die Lehre vom Heil wird vielfach verschlungen mit der Lehre von der Ursächlichkeit des Heils; so oft in der paränetischen Entwicklung, die zunächst auf das Heil sich bezieht, wieder ein wichtiger Lehrpunkt und ein Abschnitt sich zeigt, so oft kehrt der Verfasser des Briefs wieder ausdrücklich zu der Ursächlichkeit des Heils zurück, meistens auf Christus und auf die geschichtlichen Momente seines Erlösungswerkes. Zunächst schiene es nun am natürlichsten, von der subjektiven Seite auszugehen und dann erst nach der objektiven Seite hin die Erscheinung Christi mit ihren verschiedenen Momenten darzustellen. Allein daß Petrus von der subjektiven Seite ausgeht, gründet sich auf den praktischen Zweck seines Briefs, und es folgt daraus noch nicht, daß in seinem Gedankensystem auch die subjektive Seite voranstehe. Vielmehr daß in demselben die objektive Seite wirklich voranstehe, dürfen wir daraus schließen, daß er in der Darstellung des Heils und in der Ermahnung zur Aneignung desselben immer auf die Ursächlichkeit des Heils zurückgeht, woraus sich der Umstand erklärt, daß er in jedem Abschnitt des Briefs wieder auf's Neue auf die Christologie zu reden kommt. — In den petrinischen Reden der Apostelgeschichte wird vollends ganz entschieden die Predigt von Christo, dem Herrn und Erlöser, an die Spitze gestellt.

3. Die Lehren des Petrus im Besonderen.

A. Die Lehre von der Ursache des Heils.

a) Von Christus, als dem Urheber des Heils.

α) Von der Person Christi.

§. 64.

Gemäß dieser Darstellung hebt Petrus die Christologie als Hauptgegenstand seiner Lehre hervor, freilich so, daß bei ihm Person, Zustände und Wirksamkeit Jesu Christi in die innigste Verbindung mit einander gesetzt sind. Dieß kann uns jedoch nicht abhalten,

Person und Wirksamkeit Christi auseinanderzuhalten. Was die Person Christi betrifft, so geht Petrus von dem erschienenen Christus aus, doch stellt er ihn auch als den von Ewigkeit her Erwählten dar, und nach Einer Stelle könnte es scheinen, er bezeichne ihn auch als den präexistenten. In Bezug auf den erschienenen Christus ist Folgendes hervorzuheben:

1) Was das Wesen seiner Person betrifft, so unterscheidet Petrus in derselben *σαρξ* und *πνευμα*; dabei erkennt er ihr ganz eigenthümliche Vorzüge zu; denn Christus ist (wenigstens nach einer Stelle der Apostelgeschichte) mit dem heiligen Geist gesalbt und der Fürst des Lebens, er ist ferner der Eine sündlos Heilige in der Menschheit, auf welchem allein das Heil der Menschheit beruht.

2) Was die Zustände seiner Person betrifft, so unterscheidet Petrus im Allgemeinen die Leiden und die Verherrlichungszustände, und insbesondere wird von ihm das Leiden und Sterben, die Auferstehung, die Erhöhung im Himmel und die künftige herrliche Erscheinung Christi lehrhaft erwähnt. Dazu kommt noch die dem Petrus eigenthümliche lehrhafte Hervorhebung des Hingangs Jesu in das Reich der Todten.

3) Ueber die Würde Christi als des Gottessohns und Herrn äußert sich Petrus dahin, daß ihm dieselbe Doxologie zukomme wie dem Vater.

I. In der Lehre von der Person Christi geht Petrus von dem erschienenen Christus aus, denn nur in diesem ist die Prophetie erfüllt, und darum redet er gewöhnlich von ihm als dem *Ἰησους Χριστος* oder *ὁ κυριος ἡμων Ἰ. Χ.* 1 Petr. 1, 3. Nur hindert das nicht, auch *Χριστος* allein zu setzen, auch sofern er gelitten hat, 4, 1. 3, 18., aber freilich unter eigenthümlichen Umständen, die uns aufmerksam machen müssen auf den Sinn der betreffenden Stellen, vgl. 1, 11. 19. 20. Nur in wenigen Stellen redet Petrus von dem noch nicht erschienenen Christus. Einmal bezeichnet er ihn als den von Ewigkeit her zum Christus Erwählten, 1, 19. 20. Dieser Akt der Erwählung Christi zum Messias ist unabhängig von der Welt, einzig im ewigen Rathschluß Gottes begründet, seine Erscheinung ist ein nothwendiges Glied der Geschichte. Ungefähr ebenso ist Apg. 3, 20. *προκεχειρισμενος ὑμιν Χριςος*, der von Ewigkeit voraus erwählte, für euch bestimmte, aufzufassen. Diese Auffassung stimmt damit überein, daß schon die Vorzeit in den Propheten und durch sie mit Bewußtseyn auf Christus hingerichtet war. Es hängt

damit auch zusammen, daß Petrus das den Menschen gewordene Heil im Einzelnen ebenfalls auf eine göttliche Vorherbestimmung zurückführt und daher in seiner göttlichen Nothwendigkeit darstellt, 1, 1. 2. 10—12. So hat der Begriff der Weissagung auf den der ewigen Erwählung geführt, und wir sehen hieran, wie die Christologie immer, wo sie verfolgt wird, über die Endlichkeit hinaus in die Ewigkeit führt. Aber damit begnügt sich Petrus nicht, sondern indem er das christliche Heil als Gegenstand der Prophetie bezeichnet, deutet er zugleich das Verhältniß des in der letzteren wirksamen Gottesgeistes zu Christus an. Hier kann *πνευμα Χριστου* (Vs. 11.) in keinem Fall „die Begeisterung über den Messias" bedeuten, denn *πνευμα* ist ein aktives Princip, das offenbart und zeugt; aber auch nicht „der Geist, der von Christo weissagte," weil *Χριστου* als Genitivus objecti in dieser so häufigen Verbindung ganz ungewöhnlich wäre. Grotius fügt hinzu: „der um Christi willen verliehen war." Allein der Genitiv ist wie Röm. 8, 9., vgl. Gal. 4, 6. analog zu fassen mit *πνευμα θεου* 1 Petr. 4, 14., also „der Geist, den Christus hat und gibt." Von hier aus gibt es nun im Wesentlichen nur zwei Auffassungen: 1) der Geist Gottes, der später in den Zeiten der Erfüllung in dem erschienenen Christus war und von dem verklärten Christus ausgeht; 2) der Geist, der von jeher auch in der alttestamentlichen Zeit in Christo war und von ihm ausging. Im ersten Fall kommen wir über den erschienenen Christus nicht hinaus. Sein Seyn vor seiner Erscheinung ist nur ein gedachtes, ideales, wie 1, 20., und das Verhältniß Christi zur Prophetie ist auch nur ein ideales. Im zweiten Fall ist der noch nicht erschienene Christus real existirend und sein Verhältniß zum Geist der Prophetie ein reales. Man kann nicht sagen, daß die erste Erklärung unmöglich sey. Christus wäre hienach noch nicht der real präexistente; aber das göttliche Lebensprincip, das in dem erschienenen Christus war, ist doch schon vor seiner Erscheinung wirksam gewesen, nur daß es noch nicht in seiner Persönlichkeit gefaßt ist, sondern es ist zunächst der ewige Gottesgeist, noch abgesehen von der Person Christi, aber derselbe Gottesgeist, der in der Folge der Zeit in der Person Christi wirkte. Weit entfernt also, daß Christus abhängig wäre vom alten Bunde, ist vielmehr der alte Bund abhängig von ihm; das in ihm wirkende Princip ist schon real wirksam vor seiner Erscheinung. — Die zweite Auslegung ist freilich philologisch leichter und in Einer Beziehung enthält sie auch gar nichts Unwahrscheinliches. Die Idee der Präexistenz hat nicht nur Johannes, sondern auch Paulus, 1 Kor. 10, 4. Kol. 1, 16 f., und der Verfasser des Hebräerbriefs, 1, 2 f., in seine Lehre aufgenommen. Sie war in der Selbstaussage Jesu von sich gegeben. So könnte es an und für sich nicht befremden, wenn auch Petrus, wie er Christum als den vor Gründung der Welt von Gott erwählten

und ebendaher zur zeitlichen Erscheinung vorherbestimmten betrachtete, ihn auch als den schon vor dieser geschichtlichen Erscheinung bei Gott präexistenten Christus darstellte. Eine Schwierigkeit liegt nur darin, daß im Neuen Testamente das Ausgehen des Geistes von Christo erst in die Zeit der Erfüllung, und zwar von dem Zeitpunkt der Erhöhung Christi an gesetzt wird. Petrus selbst hat den erschienenen Christus als den mit dem heiligen Geist gesalbten bezeichnet und Apg. 2, 32 f. erklärt, daß der auferstandene und erhöhte es sey, der vom Vater den heiligen Geist zum Ausgießen über die Menschen empfangen habe. Hier aber würde er von dem noch nicht erschienenen Christus aussagen, daß sein Geist in den Propheten wirksam gewesen. Wir müßten daher wohl jedenfalls den Gedanken an diese Beziehung des Ausgehens von ihm nur so fassen, daß der Geist Christi selbst in den Propheten das vorbereitete, was er in den Glaubigen vollendet, wobei er doch realiter der Geist des präexistenten Christus wäre. Betrachtete freilich Petrus die Präexistenz als ideale, so würde auch *πνευμα Χριστου* nicht als in jeder Beziehung identisch angesehen werden mit dem *πνευμα*, das in den gläubigen Christen ist. Zwar ist es objektiv derselbe Geist Gottes, aber er ist in den Propheten nicht so, wie er in den gläubigen Christen ist. In den Christen ist er wohnend, in den Propheten über sie kommend, zeitweise, für den Zweck ihres *προφητευειν* und daher in seiner Wirkung nur hinausschauend und abzielend auf Christum, den er als noch nicht erschienenen auch noch nicht zur Basis seiner Wirksamkeit machen kann. Mit Sicherheit also können wir aus dieser Stelle dem Petrus nicht die Lehre von einer realen Präexistenz zuschreiben. In jedem Falle aber hat Petrus Christum aus der zeitlichen Zufälligkeit hinausgerückt; in den beiden Stellen, die wir bisher in Bezug auf die Person Christi betrachtet haben, faßt er den noch nicht erschienenen Christus in's Auge als den von Ewigkeit her von Gott ersehenen und bestimmten und wo nicht als den real präexistenten, so doch jedenfalls als den, dessen Erscheinung eine Thätigkeit des göttlichen Geistes vorhergegangen ist, die ihm so sehr angehört, daß dieser Geist der Geist Christi genannt wird. Sonst aber ist es immer

II. der erschienene Christus, von dem Petrus redet. Er ist erschienen *ἐπ' ἐσχατων των χρονων*, 1 Petr. 1, 20., vgl. Apostelg. 2, 17. 3, 24. und sonst im Neuen Testament, Hebr. 1, 2. Gal. 4, 4. 1 Tim. 3, 16., d. h. am Ende der Zeiten, wenn das zur Erfüllung kommt, worauf die vorangehenden Zeiten abgezielt hatten. *φανερωθηναι* ist also hier nicht von der künftigen herrlichen Offenbarung zu verstehen, wie 5, 4., und eben dieß nun bezeichnet die Eigenthümlichkeit des petrinischen Standpunktes; er geht nicht von oben aus in der Anschauung der Person Christi, eben deßwegen scheidet er auch das Göttliche und Menschliche in ihm noch

nicht so genau, sondern hält an dem Einen umfassenden Begriffe des *Χριςος* fest; auch hängt damit zusammen, daß er außer der Prophetie die Thätigkeit Gottes vor der Erscheinung Christi nicht in Beziehung zu diesem setzt. Auf der anderen Seite aber, wenn doch der geschichtliche Eintritt Christi in das irdisch leibliche Leben als ein Offenbarwerden aufgefaßt wird, so deutet das darauf hin, daß, was mit ihm ins irdische Leben eingetreten ist, vorher schon war als etwas noch nicht Offenbares (wie das Jedermann bei 1 Tim. 3, 16. annimmt). Es steht allerdings in unserer Stelle gegenüber dem *προεγνωσμενου*, und insofern würde *φανερωθεντος* auch gegenüber einer idealen Präexistenz, d. h. gegenüber dem Vorherbestimmtseyn im Rathschluß Gottes, einen Sinn geben. Aber *προεγνωσμενου* ist auch nicht geeignet, die reale Präexistenz zu negiren, denn *Χριστου* schließt eine Bestimmung in sich, welche auch in dem real Präexistenten noch nicht realisirt ist, sondern erst realisirt wird vermöge des *φανερωθηναι*.

1. In der **Person** des erschienenen Christus nun unterscheidet Petrus, obwohl die Auffassung des Wesens bei ihm durchaus hinter der der Zustände zurücksteht, *σαρξ* und *πνευμα*, 1 Petr. 3, 18. Die *σαρξ* Christi ist bei Johannes und Paulus die menschliche Natur in Christo, Joh. 1, 14. 1 Joh. 4, 2. Röm. 1, 3. 4. vgl. 9, 5. Hier bei Petrus ist der Begriff noch nicht so bestimmt, der Zusammenhang reicht hiefür nicht hin. Sondern da die *σαρξ* es ist, vermöge welcher er getödtet ist, so haben wir unter ihr blos die irdisch-sinnliche Leiblichkeit zu verstehen, vgl. die Parallele von *σαρξ* und *σωμα* in Betreff des Leidens in 4, 1. und 2, 24. Was ist nun aber der Begriff des ihr entgegengesetzten *πνευμα*? Auf keinen Fall darf man diese Entgegensetzung so premiren, daß in Christus nur einestheils die *σαρξ* und anderntheils das *πνευμα* gewesen sey; *σαρξ* und *πνευμα* können nie ohne die Vermittlung der *ψυχη* zusammen seyn, der Tod der *σαρξ* ist immer auch die Trennung von ihrer *ψυχη*. Diesen Begriff der *ψυχη* kennt Petrus sehr wohl bei den Menschen, 1 Petr. 1, 9., bei Christus, Apostelg. 2, 27.; das *πνευμα* selbst aber nun wird weder einseitig als blos menschlicher noch ebenso als reiner Gottesgeist zu fassen seyn, und in Verbindung damit das *ζωοποιηθηναι*, V. 18. weder als bloßes Lebendigbleiben (des menschlichen Geistes), noch als Auferwecktwerden (durch die Kraft des Gottesgeistes). Was das letztere betrifft, so wird von der Auferstehung erst V. 21. die Rede, und sollte diese auch hier schon gemeint seyn, so müßten wir annehmen, daß in dem Dazwischenliegenden wieder auf die Zeit vor der Auferstehung zurückgegriffen wäre, womit denn der Gedankenfortschritt der Stelle überhaupt verwischt würde. Hienach fällt auch die ausschließliche Beziehung auf den Geist Gottes und im Grunde auch schon die Erklärung, welche überhaupt keine Wesensbe=

stimmungen, sondern nur verschiedene Zustände in den beiden Begriffen angedeutet finden wollte. Aber ebensowenig kann nun das ζωοποιηθηναι vom bloßen Lebendigbleiben (des menschlichen Geistes) verstanden werden, dieß wäre (vgl. V. 19.) an sich schon gar nichts ihm Eigenes, das ihm in unterscheidender Weise zukäme; überdieß soll aber offenbar der Eintritt von Etwas ausgesagt seyn, das zuvor nicht war. Und so ist nun ohne Zweifel auch das πνευμα nicht das blos Menschliche, sondern es ist ein Princip, welches in eigenthümlicher Weise in ihm war, belebend wie das πνευμα seiner göttlichen Natur nach überhaupt ist; dieß ist nunmehr in Folge des Todes ungehemmt und ungefesselt von der leiblich-sinnlichen Natur, es tritt jetzt eben in sein volles Recht ein und entfaltet die ζωη, die in ihm als solchem war, in ihrer Fülle; eben daher (ἐν ᾧ, V. 19.) geht er nun dahin, wo die Geister in der φυλακη aufbehalten sind (nicht als ψυχη, als welche selbst der Macht des Todes unterworfen war) und entwickelt hier eine Thätigkeit, die seiner würdig war, vgl. Apostelg. 2, 24 (3, 15.). So läßt sich also allerdings aus dieser Stelle nicht unmittelbar der Begriff von der höheren Natur Christi erweisen. Es ist sein geistiges Wesen überhaupt, aber in einer Funktion, welche auf eine eigenthümliche Würde und Erhabenheit, auf eine mehr als menschliche Potenz des πνευμα hindeutet (vgl. 3, 22.). In Betreff der menschlichen Seite an der Person Jesu ist noch zu erwähnen, daß ihn Petrus nach Apostelg. 2, 30 f. als Nachkommen Davids bezeichnet.

Dieser Person des erschienenen Christus werden nun von Petrus schon während seines irdischen Lebens eigenthümliche Vorzüge zuerkannt. In den Reden der Apostelgeschichte begegnet uns nicht blos seine messianische Würde, sondern auch die messianische Kraft, mit welcher ihn Gott gesalbt hat, 10, 38 f. 4, 27. (vgl. 2, 22.); diese Salbung mit dem Geiste bezieht sich auf seinen theokratischen Beruf. Ist nun schon jede prophetische Weihe an gewisse Bedingungen in der Persönlichkeit geknüpft, so ist es diejenige zur höchsten theokratischen Thätigkeit, die Ausrüstung mit der messianischen Vollkraft gewiß um so mehr, sie weist also selbst auf eine eigenthümliche Person zurück, die alles Folgende schon in sich trägt und nur zur Entwicklung ihrer Thätigkeit noch dieser besonderen Ausrüstung bedarf, welche letztere aber an der Person viel weniger äußerlich haften kann, als die prophetische Begabung an den Propheten (vgl. 1 Petr. 1, 10 ff.). Daher heißt nun Christus der ἀρχηγος της ζωης, der Fürst des Lebens, Apostelg. 3, 15. 5, 31. und zwar nicht blos als Urheber des geistlichen, sondern schon wegen der Beziehung auf die Heilung des Lahmgeborenen, alles, des geistigen und leiblichen Lebens. Es liegt aber auch darin, daß er nicht blos Urheber des Lebens ist, sondern daß er es selbst seinem Wesen nach so hat, vgl. 2, 24., wo seine Aufer-

stehung als innerlich nothwendig dargestellt wird. Dieß wirft nun auch ein neues Licht auf das ζωοποιηθεις τῳ πνευματι, 1 Petr. 3, 18., woraus eben erhellt, daß das πνευμα in ihm diese Lebenskraft besaß. Auch stimmt damit ganz überein die Auszeichnung, welche in dem Briefe die Auferstehung hat. Die Christen werden bezeichnet als wiedergeboren durch die Auferstehung Christi, 1, 3., die Erlösung von der Sünde ist durch dieselbe vermittelt, 1, 21. 3, 21., ganz entsprechend der Idee des Lebensfürsten.

Hatte nun Petrus in seinen Reden mehr Veranlassung eben diese Seite hervorzuheben, weil es hier galt, die ganze Berufsstellung Christi als des Erlösers nachdrücklich auszuheben, als dessen, der die Spitze des theokratischen Gebäudes ist, vgl. Apostelg. 4, 10—12., so hebt dagegen der Brief mit besonderem Nachdruck eine andere Seite seiner eigenthümlichen Würde aus, nämlich seine Sündlosigkeit, 1, 19. 2, 22 f. 3, 18. vgl. Apostelg. 3, 14., und zwar sowohl in ihrer inneren Beziehung zu der Versöhnung durch ihn, als in ihrer sittlichen Vorbildlichkeit. Die Prädikate ἁγιος und δικαιος, Apostelg. 3, 14. scheinen zwar mehr zufällig durch den Gegensatz bestimmt, aber sie erschöpfen doch das Verhältniß zu Gott und den Menschen; es liegt darin, was Christus als Diener Gottes ist und die Vergleichung von V. 15. und 16. weist sehr deutlich auf den vollen höhern Sinn hin. Im Briefe aber wird er 1, 19. mit Beziehung auf Jes. 53, 7. als das schuldlose reine Lamm (ἀμωμος und ἀσπιλος), wozu 2, 23. noch die Geduld kommt, mit Hinweisung auf die darin liegende Befähigung zum erlösenden Opfer bezeichnet. In 2, 22. 23. ist die Beziehung auf Jes. 53. ganz wörtlich, hier gesellt sich denn zu der Beziehung auf das Versöhnungsleiden, V. 24., noch die Vorbildlichkeit, V. 21., wie auch 3, 18., wo er schlechthin der Gerechte im Gegensatze gegen alle Menschen als Sünder heißt. So nachdrücklich wird diese Eigenschaft der Sündlosigkeit hier überall an ihm hervorgehoben.

2. Petrus faßt die Zustände der Person, 1 Petr. 1, 11. in zwei zusammen: die Leiden und die darauf folgenden Verherrlichungsstufen und Verherrlichungsweisen.

a) Indem der Apostel beide Hauptzustände als wesentlich geltend macht, beweist er, daß er im Leiden und Tod selbst nichts mit der Hoheit Christi Unvereinbares erkannte, daß er vielmehr in demselben schon eine geistliche, sittliche Größe erblickt habe, wie er denn bei der Ausführung der sittlichen Reinheit Christi vorzugsweise auf sein Leiden Rücksicht nimmt; 1 Petr. 2, 22. 1, 19. 2, 24. und Apostelg. 5, 30. 10, 39. wird die Todesart (ἐπι ξυλου) angedeutet, weil gerade diese Todesart schon im Gesetz als das Tragen des Sündenfluches bezeichnet wird, vgl. Gal. 3, 13. Außerdem ist das Leiden Christi 1 Petr. 1, 11. 3, 18. 4, 1. 13. 5, 1. und in

vielen Stellen der Apostelgeschichte erwähnt, das Blut Christi auch 1 Petr. 1, 2. 19. Das Leiden Christi wird ausdrücklich bezeichnet als ein unschuldiges, 1, 19. 3, 18. Apostelg. 3, 14. und als ein von Gott beabsichtigtes und durch die Propheten geweissagtes, Apostelg. 3, 17 f. 1 Petr. 1, 11. 2, 22—25. Nicht weniger aber als das Leiden hebt Petrus hervor

b) die Auferstehung Jesu Christi, 1, 3. 3, 21., und zwar daß Gott ihn erweckt habe, 1, 21. In den petrinischen Reden macht das Zeugniß für die Auferstehung Jesu fast immer einen Hauptgegenstand aus, und zwar stellt der Apostel die Auferstehung Christi dar als geweissagt von den Propheten, 1, 11. Apostelg. 2, 24—32. (mit ausführlicher Berufung auf Ps. 16, 3 ff., in welcher Stelle auch Paulus eine prophetische Hinweisung auf die Auferstehung Christi fand, vgl. auch Apostelg. 13, 35—37. 1 Kor. 15, 4. Joh. 20, 9.). Somit ist die Auferstehung schon kraft der alttestamentlichen Prophetie ein wesentliches Stück im messianischen Leben, aber Petrus betrachtet sie auch als ursächlich zusammenhängend mit der eigenthümlichen Erhabenheit Christi, Apostelg. 2, 24. 3, 15., ein Gedanke, welcher im Brief nicht ausdrücklich hervorgehoben ist, aber der ganzen Anschauungsweise des Briefs, namentlich 1 Petr. 3, 18. sehr gut entspricht. Welches Gewicht Petrus auf die Auferstehung legt, das erhellt, abgesehen von dem dogmatischen und ethischen Gebrauch, welchen er von derselben macht, aus dem historischen Umstand, daß Petrus es als die eigentliche Aufgabe der Apostel bezeichnet, Zeugen der Auferstehung Christi zu seyn, Apostelg. 1, 22. 1 Petr. 5, 1.

c) Die Erhöhung Jesu Christi ist eine Versetzung in den Himmel, in ein überirdisches verherrlichtes Leben, in welchem er ist *ἐν δεξιᾳ του θεου*, 1 Petr. 3, 22. vgl. Apostelg. 3, 21. 2, 33. Dieser Ausdruck „zur Rechten Gottes" ist aus Ps. 110, 1. genommen, der Herr selbst hat denselben auf sich angewendet, Matth. 26, 64. Marc. 14, 62., wie auch Petrus Apostelg. 2, 34 f. jene Psalmstelle anführt. Der Ausdruck bezeichnet im Bilde, daß Jesus im Himmel zur Rechten des göttlichen Throns sich gesetzt habe, des Mittelpunkts göttlicher Lebens- und Machtoffenbarung, vgl. Hebr. 12, 2. 8, 1. 1, 3., und bedeutet nach 1 Kön. 2, 19. Matth. 20, 21. die Theilnahme an der göttlichen Ehre und Herrschaft, vgl. *παντων κυριος*, Apostelg. 10, 36. 2, 36. Durch *πορευθεις εἰς οὐρανον* scheint 1 Petr. 3, 22. die Himmelfahrt angedeutet zu seyn. Doch machen die Worte es nicht nothwendig, hierin eine ausdrückliche Beziehung auf das äußerlich wahrnehmbar gewordene Faktum der Himmelfahrt zu suchen, da Petrus bei dem Hingang in das Todtenreich dasselbe Wort gebraucht. Nicht sicherer ist *ἀνεληφθη*, Apostelg. 1, 22. Setzt man das wahrnehmbar gewordene Faktum als solches voraus, so ist die Annahme ganz natürlich, daß die Ausdrücke des Petrus auch im Andenken an dieses Faktum

gewählt seyen, aber zu einem historischen Beweis dienen diese Ausdrücke nicht.

d) Ein erst künftig eintretender Zustand Christi ist seine herrliche Offenbarung zur Vollendung seines Werkes, 1 Petr. 1, 7. 13. 5, 4. Apostelg. 3, 20 f.

Die bisher dargelegten Zustände Christi, die der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Christi angehören, sind auch im übrigen Neuen Testamente überall als die wesentlichen Phasen des Lebens und der Offenbarung Jesu Christi dargelegt, aber Ein Zustand ist es noch, welchen wir bei Petrus allein so ganz deutlich und unzweifelhaft ausgehoben finden:

e) Das Seyn Christi im Todtenreich, 3, 19. 4, 6. Es ist merkwürdig, daß wir auf diese Weise die vollständigste Darstellung der messianischen Zustände bei Petrus haben, der es sich vorzugsweise zum Geschäft machte, das messianische Leben, die messianische Erscheinung und Wirksamkeit, als die Erfüllung der göttlichen Prophetie darzustellen. Er redet nicht blos von einem Seyn Christi im Todtenreich, sondern auch von einer Thätigkeit (s. unten). Die Auslegung dieser Stelle unterliegt keinem Zweifel, so sehr sie schon gewendet und gedreht worden ist. Unsere Stelle redet von Etwas, das geschehen ist, nachdem Christus dem Fleische nach getödtet war. In dem Zustand der Vollkraft des Lebens, abgelöst von der σαρξ, nur als πνευμα, ging er hin und predigte (ließ diese Predigt nicht durch Andere vollziehen, sondern selbst in jene Region versetzt, vollbrachte er diese Zeugenthätigkeit). Er ging nicht in die Hölle, wo die im Gericht Verdammten sind, wohl aber in den Hades, der auch seine Pein schon hat für die Bösen, Luk. 16, 23., aber noch nicht der Ort ist für die im Endgericht Verurtheilten, so wenig als für die im Endgericht Losgesprochenen und Gerechtfertigten. Es ist daher hier das Todtenreich gemeint als Region und Zustand der Abgeschiedenen, denen das Gericht erst bevorsteht, die aber ihrer sittlichen Qualität nach sehr verschieden sind. Hier sind es die, welche Gott bei seinen Drohungen und Warnungen in Beziehung auf das Sündfluthgericht weder geglaubt noch Folge geleistet haben, vgl. Jud. 15. 2 Petr. 2, 9. πνευματα sind abgeschiedene Geister, die sonst auch ψυχαι genannt werden, vgl. Apokal. 6, 9. Hebr. 12, 23. Apokal. 22, 6. Luk. 24, 37. 39. φυλακαι ist in der syrischen Uebersetzung durch Scheol ausgedrückt; Apokal. 20, 7. ist es der Ort, in welchem Satan auf 1000 Jahre gebunden wird, bevor das Endgericht über ihn ergeht. Es ist also selbst in diesem schlimmsten Fall der Ort eines Zwischenzustandes vor dem Endgericht. — So versetzte sich denn Christus nach seinem Tod in das Todtenreich, namentlich zu den Ungerechten, Ungläubigen und Ungehorsamen, über welche das göttliche Gericht der Sündfluth ergangen ist.

Frägt man, woher Petrus die Kunde von diesem Zustand Christi hatte, so stößt man auf sehr verschiedene Antworten. Die Meisten setzen voraus, daß was Jesus erwähnt, eine blos subjektive Vorstellung sey, und man beruft sich 1) darauf, daß es eine gangbare jüdische Zeitvorstellung gewesen sey, daß der Messias in das Todtenreich gehe, oder 2) darauf, daß sich die Vorstellung des Petrus aus einer andern allgemeineren Vorstellung entwickelt habe, entweder aus der heidnischen und jüdischen, daß die abgeschiedenen Menschen ihre irdische Thätigkeit fortsetzen (Pott, Herder, Bauer), oder daß sich die Vorstellung des Petrus in jener Weise entwickelt habe aus einer christlichen Idee, sey es nun aus der Idee von der Allgemeinheit der Erlösung durch Christum und daß auch die Todten gerettet zu werden verdienen (de Wette, Grimm), oder aus dem Interesse theils die Universalität des Gerichts, das Christus halten soll über Lebendige und Todte, begreiflich zu machen, theils das Geschick Jesu in der Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung auf eine würdige Weise auszufüllen und anschaulich zu machen (Weizel). — Allein was die erste Erklärungsweise betrifft, so ist diese Annahme völlig unerwiesen. Wenn es auch zur Annahme der Juden gehörte, daß die verstorbenen Israeliten am messianischen Reich theilnehmen sollen, wenn es auch so ausgedrückt wird, daß Gott sie aus der Gehenna befreien werde, so ist das schlechthin kein descensus Christi ad inferos. Die Stellen, welche Bertholdt anführt, um ein Hinabsteigen des Messias nachzuweisen, sind viel zu jung, um Etwas für das apostolische Zeitalter zu beweisen. Ebenso wenig ist nachgewiesen ein Hinabsteigen Christi in den Hades, um den Zeitgenossen des Noah das Evangelium zu verkündigen. Im Gegentheil wird gerade dieser Generation von den Juden kein Antheil an dem Messiasreich zugeschrieben. Eine solche Vorstellung konnte sich erst durch die Idee eines sterbenden Messias entwickeln, die der jüdischen Theologie ferne lag. — Die andere Ansicht ist deßwegen unbegründet, weil die Vorstellung, daß die Abgeschiedenen im Hades dasselbe thun, was sie auf Erden gethan, bei dem jüdischen Volk sich nicht nachweisen läßt. Ueberhaupt aber leiteten die Apostel ihre Lehren nicht von Volksvorstellungen oder von christlichen Ideen, sondern von Thatsachen ab. Sind wir nun durch sonstige Gründe berechtigt, unsern Brief als eine Schrift von apostolischem Geiste zu betrachten, so frägt es sich, ob nicht eine andere Entstehungsweise dieser Lehre sich als historisch wahrscheinlich darbiete. — Offenbar muß man den alttestamentlichen Spuren über den Ursprung derselben nachgeben, und da sieht man, daß der Standpunkt, von welchem aus sie sich gebildet, ohne Zweifel der christologische ist. Petrus fand den Gegenstand dieser Lehre 1) in der Prophetie des alten Bundes. Der Schlüssel der ganzen Lehre ist die Apostelg. 2, 27. 31. von Petrus als Weissagung

auf den Messias aufgefaßte und benützte Stelle Ps. 16, 10., worin er die Auferstehung des Messias ausgedrückt fand, und zwar von zwei Seiten: a) seine Seele werde nicht dem Hades überlassen seyn (ἐγκαταλειπειν hülflos lassen, vgl. Matth. 27, 46.), und b) sein Leib solle nicht verwesen. In dem ersten Moment lag einerseits, daß die Seele des Messias in den Hades kommen werde, und andrerseits, daß sie nicht darin bleiben, der Gewalt des Hades nicht überlassen seyn werde, daß sie den Hades wieder verlassen werde, so bald, daß der Leib nicht in Verwesung komme. 2) Was Petrus hier geweissagt fand, betrachtete er als wirklich geschehen, nicht nur vermöge seines Glaubens an die Göttlichkeit der alttestamentlichen Prophetie überhaupt, sondern auch vermöge der durch das Faktum der Auferstehung erfüllten Weissagung und endlich vermöge der Belehrung Christi über die Prophetie. Nach dem Bericht von Luk. 24. gab Jesus nach seiner Auferstehung den Jüngern eine Nachweisung aus der alttestamentlichen Weissagung daß er als Messias habe leiden und am dritten Tage auferstehen müssen, und öffnete denselben das Verständniß der alttestamentlichen Weissagung auch in den Psalmen, und zwar im Einzelnen, V. 45., so daß er anfing mit den Büchern Mosis und das von ihm Geweissagte in der ganzen Schrift auslegte. Wenn nun Petrus in seiner ersten Rede, am Pfingstfest, die Auferstehung Jesu als geweissagt nachweist aus Ps. 16., so ist anzunehmen, daß er eine von Jesu selbst ausgehobene und ausgelegte Beweisstelle werde gewählt haben, und je geflissentlicher er erst durch Gründe darzulegen suchte, daß die Stelle messianisch sey, um so gewisser ist anzunehmen, daß diese Auslegung nicht unter den Juden gangbar war, sondern von Jesu selbst herrührte. Da Paulus sich auf dieselbe Stelle beruft, sind um so mehr diese Ansichten als Gemeingut der Apostel anzusehen und auf die Lehre Jesu als die gemeinschaftliche Quelle zurückzuführen. Dieselbe Annahme ist aber auch der ganzen alttestamentlichen Lehre vom Sterben und Auferstehen angemessen. Es gehörte wesentlich zum Begriff des menschlichen Sterbens, daß die vom Leib abgelöste Seele sich in den Hades begeben habe. In dem Hingang zum Hades mußte sich die eigenthümliche Lebenskräftigkeit Christi erproben; seine Seele konnte nicht in die Gewalt des Hades hingegeben werden. Er, den der Tod nicht festhalten konnte, war weder der Seele nach, in des Hades Gewalt gegeben, Apostelg. 2, 27., noch dem Leibe nach ein Raub der Verwesung. In der Ablösung der σαρξ entfaltete das πνευμα das Vollmaß seiner göttlichen Lebenskraft und wirkte in dieser Gotteskräftigkeit. Es spricht sich in dieser Lehre die Wahrhaftigkeit des Todes Jesu gegenüber von allem Scheintod aus, aber auch die Erhabenheit Christi über die conditio mere humana, indem er nicht in des Hades Gewalt kam, sondern in gotteskräftiger Lebensfülle

das Todesreich betrat, ebendarum aber auch nicht von demselben festgehalten werden konnte.

3. Was endlich noch den Gesammteindruck des Petrus von der Person Christi betrifft, so kommt es bei diesem Apostel, so wenig er auch direkte Erklärungen über das Wesen der Person Christi gibt, doch zu merkwürdigen Aeußerungen über seine Würde. Zwar nicht einmal die Benennung *υιος θεου* finden wir im ersten Brief und in den Reden des Petrus. Wir haben zwar in den Reden den Ausdruck *παις θεου*, Apostelg. 3, 13. 26. 4, 27. 30., aber das ist mit aller Wahrscheinlichkeit zu übersetzen „Knecht Gottes", im alttestamentlichen, theokratischen Sinn, vgl. Matth. 12, 18. Luk. 1, 54. Apostelg. 4, 25. Es stimmt das damit überein, daß Petrus, 1 Petr. 2, 21—25., das Leiden Christi nach Jes. 53. beschreibt, und es entsprach ganz dem Bestreben, sich an die alttestamentliche Prophetie anzuschließen, wenn Petrus in den ersten Reden mit Beziehung auf Aussprüche über den Knecht Gottes den Ausdruck *παις θεου* auf Jesum anwandte. Aber wie wir in den Reden des Petrus und ohnehin im Brief die stärksten Stellen haben für die *δοξα* Christi, so müssen wir auch annehmen, daß ihm der Begriff des *υιος θεου* in der Anwendung auf Christus ganz geläufig gewesen sey, schon nach den Stellen in den Evangelien, wo er als Jünger redend eingeführt wird, Joh. 6, 68 f. Matth. 16, 16. Es ist daher ganz in der Ordnung, daß wir 1 Petr. 1, 3. eine andere Wendung dafür finden, nämlich die Benennung Gottes als Vaters unsers Herrn Jesu Christi. Ist Gott im vorzüglichen Sinn der Vater Jesu Christi und als solcher der, der uns neugeboren hat, so daß er um Christi willen und durch Christum auch unser Vater in einem eigenen Sinn ist, so ist Christus in ebenso vorzüglichem Sinn der Sohn Gottes, so daß wir in Folge seiner Sohnschaft im Glauben an ihn auch Kinder Gottes sind. Damit harmonirt, daß Petrus den Geist Gottes auch als Geist Christi bezeichnet, 1 Petr. 1, 11., und daß Petrus eine dreifache göttliche Causalität des Heils statuirt, 1, 2. Die entscheidende Bezeichnung der Würde Christi aber liegt nun in einigen Stellen, die das praktische Verhalten der Gläubigen zu Christo ihrem Herrn ausdrücken. Einmal gehört hieher die Doxologie, 4, 11. welche der natürlichsten Construction nach auf Christus zu beziehen ist, dieselbe, welche der Apostel 5, 11. auf Gott anwendet. Eine andere Stelle ist 1 Petr. 3, 15., ein Citat aus Jes. 8, 13., wo es auf Gott bezogen ist, aber Petrus macht Christum zum Subjekt; denn daß *κυριον Χριστον* zu lesen sey, ist von den Kritikern anerkannt. So ist das Verhältniß der Gläubigen zu Christus das der religiösen Anbetung und Lobpreisung. Dieß ist genau der Eindruck, den die Christen von Anfang an von Jesu Christo dem Herrn hatten und um dessen willen sie ihn als

den Herrn bezeichneten, daher sie in der Apostelgeschichte und sonst genannt werden *ἐπικαλουμενοι τον κυριον Ἰησουν Χριστον*. Es war der unmittelbare Eindruck, der aber erst begrifflich in eine Lehre gebracht werden mußte, und dieß geschah allmälich und nicht auf allen Seiten gleichmäßig. — Die hier zu Grunde liegende Anschauung von der Person Christi wird bestätigt durch die Art wie Petrus von der Auferstehung (*ἀρχηγος της ζωης*, Apostelg. 3, 15.) und von der Erhöhung Christi redet, denn *παντων κυριος*, Apostelg. 10, 36., ist wohl als masculinum zu nehmen, da es in der ersten Verkündigung des Petrus vor geborenen Heiden gebraucht wird. Vgl. auch *κυριος και Χριστος*, Apostelg. 2, 36.

β) Von der Wirksamkeit Christi.

§. 65.

Diese Lehre von der Person Christi steht bei Petrus in innigster Verbindung mit seiner Lehre von der Wirksamkeit Jesu als des Messias und Erlösers, indem der Apostel, was

1) die Wirksamkeit Christi im irdischen Zustande betrifft, die Thätigkeit des Lehrens und Wunderthuns in der Apostelgeschichte, im Briefe theils die vorbildliche Thätigkeit, theils mit besonderem Nachdruck die in seinem Leiden und Sterben gestiftete Versöhnung der Menschen mit Gott und die Reinigung derselben hervorhebt;

2) die im Reich der Todten vollzogene Verkündigung des Evangeliums;

3) die dem erhöhten Zustand angehörige Mittheilung des Geistes an die Glaubigen, sowie das mit seiner herrlichen Offenbarung in der Zukunft verbundene Gericht über Lebende und Todte, welches die Beseligung der Glaubigen miteinschließt.

Die Wirksamkeit Jesu wird von Petrus zusammengefaßt in dem Wort *Χριστος*, welches theils unmittelbar mit *Ἰησους* verbunden, theils ohne Nennung des Namens auf ihn bezogen wird. Darin liegt der ganze Beruf Jesu, Apg. 2, 36. Das Ziel seiner Wirksamkeit ist die *σωτηρια* der Menschen, Apg. 4, 12. 1 Petr. 1, 9 f. Sonst nennt ihn Petrus *ἀρχηγος της ζωης*, Apg. 3, 15., *ἀρχηγος και σωτηρ*, Apg. 5, 31., *ποιμην και ἐπισκοπος ψυχων*, 1 Petr. 2, 25., und *ἀρχιποιμην*, 1 Petr. 5, 4. Ueberdieß ist Christus der von den Menschen verworfene, von Gott zum Eckstein gemachte Baustein, welcher der lebendige Grund des Gotteshauses, des heiligen Gottesvolkes ist, auf welchem in geistlichem Sinn die königliche und priesterliche Würde ruht, eine Würde, die den Glaubigen

zukommt, die sie aber nur haben von Christo, 1 Petr. 2, 4—10. vgl. Apg. 4, 11. (Matth. 21, 42. 44). Sonst wird die königliche und priesterliche Würde nicht auf Christum ausdrücklich bezogen, aber die Prädikate deuten darauf hin. — Die Wirksamkeit Christi im Einzelnen schließt sich an die verschiedenen Zustände seiner Person an.

1. Die Wirksamkeit Christi im irdischen Zustand.

a) Die Lehrthätigkeit Christi hebt Petrus im Briefe nicht hervor, weil er hier nicht die irdische Erscheinung des Herrn nach allen Momenten seiner Thätigkeit ex professo darzulegen hat. Dagegen wird in der Apostelgeschichte in der Rede an Cornelius die Thätigkeit des Herrn in seinem öffentlichen Lehramt gebührend hervorgehoben, Apg. 10, 36—38. *Τον λογον* fassen wir nicht als Acc. absol., sondern als abhängig von *καταλαμβανομαι,* V. 34. Jedenfalls ist der Sinn der, daß Jesus Christus das Organ Gottes zur Verkündigung des Friedens gewesen sey als eines Friedens mit Gott und als eines Friedens der Menschen unter einander, vgl. Eph. 2, 14. Zugleich wird die Wunderthätigkeit Jesu ausgehoben, V. 38., als Folge seiner messianischen Salbung, als eine wohlthätige, die Wirkung des Satans durch Gottes Kraft überwindende Wirksamkeit, worin sich eben offenbarte, daß Gott mit ihm gewesen sey. — Wenn schon aus dieser Stelle hervorgeht, welchen Werth Petrus auf die Lehrthätigkeit Christi gelegt, und wie nach ihm der Gegenstand seiner Lehre die Heilsbotschaft war, so ersehen wir das auch aus der Art, wie Petrus in seinem Brief auf das Wort Christi, auf das Wort Gottes, auf das Evangelium als Lehre ein so großes Gewicht legt: 1 Petr. 1, 23. 25. 2, 2. 8. 3, 19. 4, 6., und zwar ist dieses Evangelium die Wahrheit, welcher die Christen zu gehorchen haben, 1 Petr. 1, 22., und das Gotteswort, das im Unterschied von allem Fleischlichen einen ewigen Bestand hat, V. 24 f., und eine solche Lebenskraft in sich enthält, daß es im Menschen ein neues Leben erzeugt, V. 23., was sich dadurch bestätigt, daß es *ῥημα κυριου* ist, V. 25., und im heiligen Geist, der vom Himmel gesandt wurde, verkündigt worden ist, V. 12.

b) Die vorbildliche Thätigkeit Christi hebt Petrus sehr entschieden aus; daß er die Unsündlichkeit Christi stark premire, haben wir gesehen, zugleich sehen wir, daß in einigen Stellen, insbesondere 1 Petr. 2, 21—23., die Vorbildlichkeit an die Unsündlichkeit angeknüpft wird. *Ὑπογραμμος* ist Vorschrift nicht nur als Regel, wie man schreiben soll, sondern überhaupt als die Regel, wornach man sich zu richten hat; *ἰχνη,* vgl. Röm. 4, 12. 2 Kor. 12, 18. Auch 1 Petr. 3, 18. wird Christus als Vorbild betrachtet, wieder in einem ähnlichen Zusammenhang. — So ist das geschichtliche Leben Christi auf Erden als ein vorbildliches im Thun

und Lassen, insbesondere im Leiden dargestellt, als vorbildlich besonders in Beziehung auf Wahrheit, Geduld und Feindesliebe. Dieß führt uns

c) auf die Wirksamkeit Christi durch sein Leiden und Sterben. Schon die vielfache Erwähnung des Leidens und Sterbens beweist, welches Gewicht Petrus darauf legte, sowie der Umstand, daß er sich 1 Petr. 5, 1. ausdrücklich als Zeugen seiner Leiden bezeichnet, noch mehr die Art, wie er die Bedeutung des Leidens und Todes Jesu hervorhebt. In jedem Kapitel beruft er sich darauf, theils in Beziehung auf die Heiligung, theils auf die willige Erduldung schuldloser Leiden. Die näheren Bestimmungen führen auf eine doppelte Kraft des Leidens und Sterbens Christi: 1) die sühnende und versöhnende Kraft. Darauf deuten schon die Stellen, welche den Tod Christi als einen Tod für die Sünder, 3, 18., oder für uns, 4, 1., für euch, 2, 21., bezeichnen. *Ὑπερ τινος*, zunächst lokal: „darüber her", bekommt in anderer Anwendung eine zweifache Bedeutung: die allgemeinere „zu Gunsten eines Andern" (daß man sich über Einen hin beugt und ihn so schützt), und die speziellere: „anstatt eines Andern", indem man an seine Stelle tritt und ihn insofern deckt. Wir haben alle Ursache, in den Stellen bei Petrus die zweite Bedeutung weit vorzuziehen; in der ersten Stelle, weil der Kontrast von *δικαιος ὑπερ ἀδικων* offenbar beabsichtigt ist und mehr hervortritt, wenn *ὑπερ* in der zweiten Bedeutung genommen wird. Petrus trägt denselben Gedanken auch sonst vor, denn 4, 1. setzt er durch den Beisatz: *ὁ παθων ἐν σαρκι πεπανται ἁμαρτιας* voraus, daß, weil Christus gelitten hat, auch der Glaubige gelitten hat. So kann man nichts Anderes annehmen, als daß *ὑπερ ἡμων* an unsrer Statt heißt, vgl. 2 Kor. 5, 14. Aber auch 2, 21. müssen wir es so nehmen, weil zwar nicht in demselben Vers, aber doch im Zusammenhang, V. 24. dieselbe Idee, daß Christus die Strafen unserer Sünden getragen, unzweifelhaft ausgesprochen ist. *Φερειν* kann sich nach alttestamentlichem Sprachgebrauch theils auf ein Opfer beziehen, vgl. Lev. 16, 21f., theils auf Menschen, die gestraft werden, Lev. 19, 17. 20, 17. 19.; *ἀναφερειν* vgl. Hebr. 9, 28. Christus hat unsere Sünden getragen an das Kreuz hin oder hinauf, er ward an das Holz hingeheftet, belastet mit unsern Sünden, aber zugleich mit der Wirkung, daß diese unsre Sünden nun am Holz abgethan wurden, indem sein Leib getödtet ward. Mit *ἱνα* ist ein Endzweck angegeben, der noch weiter geht, nämlich 2) die sittlich reinigende Kraft des Leidens und Sterbens Christi, auf's Engste verbunden mit der versöhnenden. Die Verbindung zwischen beiden behandelt Petrus so, daß die versöhnende Kraft ausdrücklich dargelegt und die reinigende von ihr abgeleitet wird, 2, 24.; *ἀπογενεσθαι* = wegseyn, weggehen, sterben; so hier im Gegensatz von *ζην*. Der Tod Christi soll die Wirkung in uns hervorbringen, daß wir für die Sünde todt und für

die Gerechtigkeit lebendig seyen. Wir sollen nicht blos frei von Strafe, sondern wirklich auch in Absicht auf unser Verhalten gegenüber der Sünde für die Sünden todt seyn, es soll aber eine aus diesem Gestorbenseyn mit Christo hervorgehende und in demselben wurzelnde Lebenskraft in uns seyn zu einem Leben für die Gerechtigkeit. Dazu vergleichen wir 3, 18.: *ἱνα ἡμας προσαγαγῃ τῳ θεῳ. Προσαγειν* wird allerdings von Gaben und Opfern gebraucht, die man Gott darbringt, da es aber hier von Menschen gesagt ist, so läßt sich Eph. 2, 18. 3, 12. vergleichen. Zunächst ist damit eine Thätigkeit von Christo prädicirt, welche noch über sein Sterben hinausgeht. Gott zugeführt werden wir durch den für uns gestorbenen Mittler, sofern er nicht im Tode geblieben, sondern dem Geiste nach lebendig gemacht ist. Gott zugeführt werden wir a) indem uns Christus vor Gott darstellt als die durch den sühnenden Tod Gesühnten, ebendaher von der Sündenschuld Befreiten, die, sofern sie nur selbst sich als solche vor Gott betrachten dürfen, im Glauben versöhnt sind; b) sie sind Gott zugeführt; nicht bloß von der Schuld los, sondern auch sittlich erneuert, belebt, 2, 24., sittlich geheilt und nun fortwährend der Gerechtigkeit lebend, fortwährend gereinigt. Aber das Alles ist nur die Folge davon, daß Christus um der Sünde willen an unserer Statt gelitten hat. Aehnlich 4, 1.: der Glaubige ist der, welcher in Christo gelitten hat und natürlich vermöge seines Glaubens auch dessen bewußt, gewiß und eingedenk ist, daher dieß die psychologisch-sittliche Wirkung hat, daß das Aufhören des Sündigens an ihm gewirkt ist. In diesen Stellen wird die versöhnende Kraft des Todes Christi zuerst ausdrücklich dargelegt, die reinigende davon abgeleitet, in andern Stellen wird die reinigende Kraft nur für sich hervorgehoben, die sühnende nur durch die Art des Ausdrucks angedeutet als das Vorausgesetzte, nämlich 1, 2. 18. 19. Die Ermahnung zu einem Wandel in heiliger Scheue vor Gott V. 17. hat der Apostel nicht nur gestützt auf die Erinnerung an den väterlichen Gott, den die Christen anrufen, sondern V. 18 f. auch auf die Erinnerung an die Erlösung durch Christus. *Λυτρουν* = durch ein Lösegeld loskaufen (*ἀπολυτρουν* Kol. 1, 14., *ἐξαγοραζειν* Gal. 3, 13.); *ἀναστροφη* ist das ganze sittliche Handeln; dasselbe wird als leer und vergeblich bezeichnet, indem es theils gehaltlos ist und ohne Bestand, theils wirkungslos, d. h. ohne die beabsichtigte Wirkung. Ein Lamm ist Christus nach der bei Petrus überall durchschimmernden Stelle, Jes. 53, 7., welche schon von Johannes dem Täufer auf Christus angewendet wurde, ebenso von Philippus, Apg. 8, 32. und in vielen Stellen der Apokalypse. Wie nun alle Opferthiere ohne Fehl und Makel seyn mußten, so wird Christus, sofern er als der Geopferte betrachtet wird, hier auch *ἀμωμος και ἀσπιλος* genannt, vgl. Hebr. 9, 14., und daß von seinem Tode die Rede ist, erhellt

aus den Worten: τιμιῳ αἱματι. Nun ist aber auch als die Wirkung dieses vergossenen Blutes bezeichnet, daß die Glaubigen losgekauft worden seyen von ihrem eitlen Wandel. Es ist hier zunächst die Befreiung von der Sünde selbst als sündlichem Verhalten oder die sittlich reinigende Kraft des Todes Christi bezeichnet; aber der Tod Christi wird als Opfertod betrachtet, und das Blut des Opfers ist nach Lev. 17, 11. 14. eigentlich das, was von Gott als Lösegeld und Sühne bestimmt worden ist, als Sitz des Lebens, vgl. Hebr. 9, 22. Der Tod Christi ist somit als Sühnungstod bezeichnet, und die Befreiung vom eiteln Wandel setzt voraus die Versöhnung. — Aehnlich ist 1, 2.: εἰς ὑπακοην και ῥαντισμον αἱματος Ἰησου Χριστου zu erklären. Das Opferblut wird nach dem Ritus des Alten Testaments, Ex. 24, 6—8. Lev. 16, 14—19. Hebr. 9, 13 ff. 19 gesprengt theils gegen die Heiligthümer, wobei die Anschauung zu Grunde liegt, daß durch die Sünden des Volks und der Einzelnen die göttlichen Heiligthümer befleckt worden seyen, und diese Flecken sollen nun bedeckt und gereinigt werden durch das reine Opferblut, Hebr. 9, 21. 23.; aber auch die Glaubigen werden besprengt, Hebr. 10, 22., so daß der durch die Sünde Befleckte durch dieses reine Opferblut gereinigt wird, nicht bloß so, daß seine Schuld bedeckt ist, sondern daß auch die Unreinigkeit der Sünde selbst, sofern sie ihm anklebt, gereinigt wird, daher das Blut Jesu Christi es ist, welches uns reinigt von aller Sünde, 1 Joh. 1, 7. Die Christen als Auserwählte Gottes sind erwählt nach der Vorherbestimmung Gottes, in der Heiligung durch den Geist, zum Gehorsam Christi und zur Besprengung mit seinem Blut, so daß sie fortwährend durch die Kraft des Versöhnungstodes Christi sittlich gereinigt werden. Somit ist das Leiden Christi und sein Tod sühnend, und sofern die Sühnung angenommen wird vom Subjekt, versöhnend, andernfalls aber sittlich reinigend unter der Voraussetzung der durch den Tod Christi geschehenen Versöhnung. Allein der fortwährende Prozeß der sittlichen Reinigung setzt auch eine Thätigkeit voraus, die über den Tod Christi hinausgeht, V. 21 f.

In den Reden der Apostelgeschichte wird nicht so speciell auf das Leiden Christi eingegangen, vielleicht weil es zweckmäßiger war, zuerst auf den Satz einzugehen, 1) daß das Leiden und Sterben Christi auf einem ewigen göttlichen Rathschluß beruhe, Apostelg. 2, 23. 4, 28. und daß es eben daher 2) Gegenstand der göttlichen Weissagung sey, Apostelg. 3, 17 f.

2. Die Wirksamkeit Christi im Reich der Todten besteht nach 1 Petr. 3, 19. 4, 6. in der Ankündigung des Heils, das in der Person Christi und namentlich des für die Menschen Gestorbenen begründet ist. Die Ausleger haben sich zum Theil aufs Aeußerste bemüht, dem ἐκηρυξεν ein anderes Subjekt zu geben, was aber nach dem Zusammenhang schlechthin nicht möglich ist. Augustin suchte es so auszulegen:

„Christus habe durch Noah predigen lassen, als die Leute noch in der σαρξ gefangen waren;" Beza: „den Geistern, welche damals auf Erden lebten, jetzt aber im Gefängniß sind, weil sie damals nicht geglaubt haben." Socin und in neuerer Zeit noch Hensler erklärt es: nicht durch Noah, sondern durch seine Apostel habe Christus predigen lassen. Aber das Alles sind Künsteleien. Christus ist offenbar der Verkündigende; und wem diese Verkündigung galt, ist ebenfalls nicht undeutlich; den Geistern ἐν φυλακῃ, den νεκροις. Es fragt sich nun, ob das die Todten überhaupt sind, oder nur ein Theil derselben. 4, 6. ist kein Artikel gesetzt, das beweist aber nicht gegen die Allgemeinheit. Nach 3, 19 f. steht jedenfalls fest, daß Christus den unglaubigen Zeitgenossen des Noah predigte. Aber der Apostel hat diese Klasse ohne Zweifel beispielsweise angeführt, weil sie ihm für besonders schuldig galt (nicht als besonders entschuldbar, weil sie von bösen Geistern verführt worden wäre); sie wird bezeichnet als eine Generation, welche ungeachtet aller Langmuth und aller Drohungen Gottes, V. 20., doch in ihrem Unglauben verharrte, was auch der alttestamentlichen Beschreibung Gen. 6, 11—13. und vor Allem der Größe und Außerordentlichkeit des darauf gefolgten Strafgerichts, 1 Petr. 3, 20., gemäß ist. Auch die Juden betrachteten die generatio diluvii als die ruchloseste, so daß sie ihr gar keinen Antheil am messianischen Heil zuschrieben. Sodann erhellt die Hervorhebung dieser Generation aus dem Zweck, zu bestätigen, daß es besser sey, man leide unschuldig, V. 17. Gewiß sollen diese wegen Uebelthuns Leidenden den Contrast bilden zu dem unschuldig leidenden Christus. Ein anderer Grund, warum Petrus gerade auf diese zu sprechen kommt, ist der, daß er mit dem Gericht der Sündfluth die heilige Fluth der Taufe zusammenstellen will, V. 20 f. Daher hat es zunächst Alles für sich, daß diese besondere Klasse von Abgeschiedenen nur beispielsweise von Petrus genannt wird. Wenn diesen das Heil angekündigt worden ist, so wird die Verkündigung des Heils in der Unterwelt auch Andern, weniger Strafbaren, gelten. Es ist die Klasse, über welche das erste Gericht ergangen, das ein Vorbild ist für das künftige. — Fragt man nun, welchen Zweck nach Petrus die Predigt im Reich der Todten hatte, so ist zwar 3, 19. das einfache ἐκηρυξεν gesetzt; allein eben weil nichts Besonderes beigesetzt ist, so müssen wir den sonstigen Zweck des κηρυσσειν auch hier voraussetzen. Dieß wird bestätigt durch 4, 6. Nun bietet freilich der Satz ἱνα κριθωσι μεν κατα ἀνθρωπους σαρκι für die Auslegung Schwierigkeiten. Es sind hauptsächlich zwei Erklärungen, welche in Betracht kommen. Nach der ersten ist κριθωσι nur grammatisch, nicht aber logisch abhängig von ἱνα — κριθεντες, so daß es hieße: „damit sie, gerichtet nach menschlicher Weise (wie alle Menschen) am Leib, doch leben dem Geiste nach." Diese Auffassung ist von Steiger und Weizel

vertheidigt worden. Schwierig ist hier jedoch einmal die Construktion, daß κριθωσι seine logische Beziehung auf ἱνα ganz verlieren soll, und sodann der Umstand, daß der Satz die Beziehung auf das künftige durch Christum zu vollziehende Gericht verliert und nur die Beziehung auf den bereits erfolgten leiblichen Tod behält, während doch V. 6. in unmittelbarer Verbindung zu stehen scheint mit V. 5., wo von der Rechenschaft vor dem Richter über Lebendige und Todte die Rede ist. Die zweite Auslegung sucht nun diese Schwierigkeit zu vermindern; sie gibt dem κριθωσι auch eine logische Beziehung auf ἱνα und faßt κριθηναι nicht als „verurtheilt und gestraft werden", sondern als „gerichtet werden", wie V. 5.; σαρκι wird dann bezogen auf das irdische Leben: „damit sie zwar, wie alle Menschen, gerichtet werden in Absicht auf ihr irdisches Wesen, dagegen göttlicherweise leben im Geist." Hier ist allerdings eben dieser Begriff von σαρξ nicht ohne Schwierigkeit, weil er keinen präcisen Gegensatz zu dem des πνευμα gibt, wiewohl er jedenfalls der unmöglichen Auffassung von σαρξ als Hang zur Sünde vorzuziehen ist; besonders aber darf das Gericht gewiß nicht rein als zukünftiges, noch gar nicht eingetretenes gefaßt werden. In jedem Falle gehört die Verwesung und das Gebundenseyn im Hades schon zu demselben. Wir werden es in seinem vollen Begriffe nehmen müssen, wie es im irdischen Leben anfängt, im Tode sich steigert, und zum völligen Ausschlag kommt im allgemeinen Gericht. An denen nun, an welchen die Heilsverkündigung im Todtenreich ist vollzogen worden, hat sich schon damals ein Gericht vollzogen gehabt, es hatte aber noch nicht aufgehört. Noch waren sie ἐν φυλακῃ, und waren auch noch für das Endgericht aufbehalten, aber eben das letztere nun konnte zu ihrem Vortheil ausfallen, und das ist offenbar der Sinn unserer Stelle, nach welchem die Vollendung des Gerichtes an ihnen dann teleologisch in den Heilsrathschluß zu ihren Gunsten mit eingeschlossen ist. Und so scheinen allerdings σαρξ und πνευμα einen Gegensatz von Lebenskreisen anzuzeigen, vgl. übrigens 1 Kor. 5, 5. In jedem Falle aber bleibt das unzweideutig, daß der göttliche Zweck der Verkündigung im Todtenreich ein heilsamer ist, daß die, welchen sie zu Theil wird, zum wahren Leben gelangen sollen, κατα θεον, dem Rathschluß und der Veranstaltung Gottes gemäß. Als Menschen waren sie dem Gericht verfallen, aber vermöge dessen, was Gott thut, sollten sie zum ζην πνευματι gelangen. Aber ob nun dieser göttliche Zweck aller evangelischen Verkündigung an diesen Todten und an ihnen allen wirklich erreicht werde, ist dann freilich eine andere Frage. — Mit dieser Lehre erhält nun die Erscheinung Christi eine ganz universelle Beziehung zu der Menschheit, nicht bloß zu der Mit- und Nachwelt, sondern auch zu der Vorwelt, und zwar eine Beziehung, die nicht bloß in dem Gericht über Lebende und Todte sich ausdrückt, das

allerdings auch zu der Wirksamkeit Christi gehört, sondern eine Beziehung auch durch die Heilsverkündigung, so daß auch die vor Christus aus dem irdischen Leben Geschiedenen die Endentscheidung ihres Looses nicht finden, ohne daß ihnen zuvor noch das Heil in Christo angeboten worden wäre. Dadurch ist der Weg gebahnt zu der Anerkenntniß, daß auch die Menschenwelt nach Christo, sofern sie äußerlich in keiner Berührung mit der irdischen Heilsverkündigung steht, Gegenstand einer ähnlichen Behandlung nach dem Tode seyn dürfte. — In dieser Darstellung des Petrus, die außer Apostelg. 2, 27. 31. im Neuen Testament kaum noch eine Parallele hat, als in der Erwähnung der *καταχθονιοι*, Phil. 2, 10. — denn Ephes. 4, 9. läßt sich auch von der Erniedrigung im Leben verstehen, — ist aber nicht nothwendig die ganze Wirksamkeit Christi im Reich der Todten erschöpft. Ist das Heil verkündigt in der unsichtbaren Welt, so ist die finstere Macht auch dort wesentlich gebrochen, und was Kol. 2, 15. gesagt ist von der Besiegung dieser Mächte, das steht allerdings auch in Verbindung mit jener Heilsverkündigung, die letztere aber ist das Wesentliche, und was nun an diese als Folge sich anschließt, darüber hat Petrus Nichts gesagt. Aber wir haben hier die merkwürdige Erscheinung, daß Petrus uns am vollständigsten die Stufen der Erscheinung Jesu Christi und die Phasen seiner Heilswirksamkeit darstellt. Und wie bewußt er sich der Bedeutung gewesen ist, geht daraus hervor, daß er eben diese höchste Universalität des Christenthums im Gegensatze zum alten Bunde darstellt; denn nicht nur ist die rettende Taufe das leuchtende Gegenbild der richtenden Fluth, sondern die Rettung des neuen Bundes reicht sogar noch in das Gebiet des alttestamentlichen Gerichtes zurück.

3. Die Wirksamkeit Christi im erhöhten Zustand.

a) Daß Christus in seinem verklärten Zustand als fortwährend wirksam zu denken sey, folgt schon aus dem Bild, dessen auch Petrus sich bedient, daß Christus zur Rechten Gottes ist, 3, 22., denn dieß bezeichnet die Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit, nicht nur an der göttlichen Seligkeit, sondern auch an der göttlichen Thätigkeit, wie sie die ganze Welt umfaßt und alle, auch die höchsten Kräfte und Mächte sich zu Werkzeugen macht. Dem erhöhten Christus legt nun Petrus insbesondere bei die Mittheilung des heiligen Geistes an die Apostel und an die andern Glaubigen, Apostelg. 2, 33., welche voraussetzt, daß der verklärte Christus das vom Vater empfangen habe, was er seinen Jüngern verheißen hatte, aber auch, daß er es sich persönlich angeeignet hat. Er hat den göttlichen Geist nicht bloß als den Geist des Vaters, sondern auch als den ihm selbst eigenthümlichen Geist mitgetheilt. Im ersten Brief Petri, 1, 12., wird nur überhaupt gesagt, daß der heilige Geist über die Apostel gesandt worden sey vom Himmel, aber V. 11. wird ja sogar der

Geist, wie er in den Propheten wirksam war, der Geist Christi genannt, wie viel mehr wird der Verfasser diesen Geist, sofern er in den Aposteln und in den Glaubigen wirkt, betrachten als den Geist, welchen Christus hat und gibt. Diese Stelle und die aus der Apostelgeschichte angeführte werden also einander gegenseitig ergänzen. Weiter ist Christus als der *ἀρχηγος της ζωης* so sehr im Besitze der Vollkraft des göttlichen Lebens, daß er auch an den Menschen sich als den Leben gebenden bewährt. Als der in den Himmel Erhöhte spendet er nicht nur in der Kraft seines Namens leibliche Lebenskraft, Heilung, Gesundheit, Apostelgeschichte 3, 16. unter der Bedingung des Glaubens, sondern in Folge seiner Auferstehung werden auch die Menschen geistig neu belebt durch die Wiedergeburt zur lebendigen Hoffnung, 1 Petr. 1, 3., und die Taufe erhält durch die Auferstehung und Erhöhung Christi ihre rettende Kraft, 3, 21 f. In ihm allein kann man gerettet werden, Apostelg. 4, 12. Endlich ist der erhöhte Christus der fortwährende Hirte und Hüter der Seelen, 1 Petr. 2, 25. 5, 4. und der lebendige Eckstein, auf welchen sich das geistliche Haus aus lauter Glaubigen auferbaut, 2, 4—10. Apostelg. 4, 11 f., unter der steten, die göttliche Heilskraft Christi vermittelnden Wirksamkeit seines Wortes, des Wortes der Wahrheit, 1 Petr. 1, 22., des Lebenswortes, V. 23. Wenn unter *λογος ζων* Christus selbst zu verstehen wäre (wie Dorner annimmt), so würde seine belebende Thätigkeit noch stärker hervortreten; aber wir sind dazu nicht berechtigt; und wenn darunter das verkündigte Evangelium verstanden wird, so ist dasselbe jedenfalls ein alles Leben vermittelndes göttliches Princip, im Gegensatz zu allem Menschlichen, Vergänglichen, V. 24. — Aber diese fortwährende Wirksamkeit des erhöhten Christus zum Heil der Menschen hat

b) eine Spitze, in welcher sie sich vollendet: die vollendete Offenbarung des erhöhten Christus, die *ἀποκαλυψις Ἰησου Χριστου*, 1 Petr. 1, 7. 13., oder das *φανερωθηναι*, 5, 4. Der Entwicklungsgang der Christen und der Menschen überhaupt, oder der Entwicklungsgang des Reiches Christi wird einst abgeschlossen werden in dem Gericht, das sich über die ganze Menschheit, die Lebenden und die Todten, erstreckt, Apostelg. 10, 42. 1 Petr. 4, 5. Wie die evangelische Verkündigung im Todtenreich durch Christum geschehen ist, so wird er auch die Todten wie die Lebendigen richten. Diese vollendete Offenbarung Christi bringt den Glaubigen die Vollendung des Heils, die vollkommene *σωτηρια* als *τελος της πιστεως*, 1, 9. Eben daher ist die Wirksamkeit Christi im erhöhten Zustand wie eine fortlaufende, so eine in ihrem Culminationspunkt erst bevorstehende. Obgleich daher bei Petrus das Christenthum die erfüllte Prophetie ist, so ist darum doch die Realisirung der Prophetie noch nicht in der Gegenwart eine vollständige, aber was noch bevorsteht, die *καιροι*

ἀναψυξεως oder die ἀποκαταστασις παντων, ὧν ἐλαλησεν ὁ θεος, Apostelg, 3, 19. 21. ist nicht die Wirkung eines neuen Princips, sondern die Wirkung Christi selbst, die Wirkung dessen, der schon jetzt seit seiner Erhöhung unter den Menschen gewirkt hat und noch wirkt. Es muß aber beachtet werden, daß, obgleich das Gericht ausdrücklich auf Christus bezogen wird, doch auch Gott als der Richter betrachtet wird, 1 Petr. 1, 17., wie wir es bei Jakobus sahen, und wie es auch in den entwickelteren Lehrbegriffen geschieht. Dadurch wird Christus in seiner Einheit mit Gott, wenn gleich zunächst auf unbestimmte Weise, aufgefaßt.

b) Von Gott dem Vater und von dem heiligen Geist.

§. 66.

Mit dieser Lehre von Christo steht bei Petrus die Lehre von Gott in sehr enger Verbindung, so daß diese durch jene entschieden modificirt wird. Zwar stellt Petrus Gott auch dar als den Schöpfer und fürsorgenden Herrn der Menschen und hebt die wesentlichen Eigenschaften Gottes hervor, aber dabei ist unverkennbar, daß er doch überall von Christus aus zu Gott kommt, daß ihm Gott der Vater Jesu Christi ist, der in Christo und seinem Werk von uns angeschaut wird. Ebendahin gehört, daß der göttliche Geist ihm der Geist Christi ist, seine Mittheilung eine durch Christus vermittelte, und er selbst auf den Glaubigen Christi ruhend; wie denn Petrus auch ausdrücklich das Heil der Christen in ein dreifaches ursächliches Verhältniß setzt: zu Gott dem Vater, zu dem Geist und zu Jesu Christo. In dieser Beziehung erkennen wir wieder einen Unterschied des Petrus von Jakobus und ein Anschließen an die entwickelteren Lehren eines Paulus und Johannes.

1. Die biblische Lehre von Gott wird in gar wichtigen Stücken modificirt durch die Lehre vom Heil und von Christo, um so mehr, je mehr das Eigenthümliche des Christenthums in einer Lehre entwickelt wird. Dieß zeigt sich auch bei der petrinischen Lehre von Gott.

a) Allerdings hat Petrus auch eine Lehre von Gott überhaupt. Gott ist der Schöpfer der Menschen, 1 Petr. 4, 19., welchem als einem treuen Schöpfer, der in seiner schöpferischen Liebe bleibt, mithin seiner Geschöpfe sich fortwährend thätig annimmt, auch die nach seinem Willen Leidenden ihre Seelen anvertrauen sollen. Er ist ebendaher der fürsorgende Herr, 5, 7., dem man alle Gegenstände der Sorge mit Ergebung überlassen darf (vgl. Ps. 55, 22. nach den LXX.). Er ist der Richter, der

unparteilsch richtet nach eines Jeglichen Werk, 1, 17. Er ist der Allmächtige, unter dessen gewaltige Hand man sich zu beugen hat, 5, 6., der Allwissende, der die Herzen kennt, Apg. 15, 8., der Heilige, der nur an den Gerechten Wohlgefallen hat, Misfallen aber an den Uebelthätern, 3, 12., welcher will, daß die Menschen heilig seyen gleich ihm, 1, 15 f., der den Uebermüthigen widersteht und den Demüthigen Gnade verleiht, 5, 5. Allein schon in diesen Stellen fehlt die Beziehung auf die Person und das Werk Christi nicht ganz. Als der treue Schöpfer wird Gott bezeichnet in Beziehung auf das Haus Gottes, die Gemeinschaft der Glaubigen, die um des Christenthums willen leiden, 4, 17 f. Er ist der fürsorgende und allmächtige Herr, der für die Christen sorgt, der den Demüthigen Gnade verleiht und sie erhöht zu seiner Zeit; er ist der Richter, den die Christen um Christi willen zugleich als Vater anrufen, 1, 17., der Heilige, der die Christen berufen hat zum Heil, V. 15., der Herzenskündiger, der den an Christum glaubig gewordenen Heiden wie den glaubigen Juden den heiligen Geist mitgetheilt hat, Apg. 15, 8.

Aber diese im Zusammenhang mehr zurücktretenden Beziehungen werden noch viel bedeutsamer durch die Art und Weise, wie Petrus in zahlreichen Stellen die Beziehung Gottes zu der Person und zum Werke Christi ausdrücklich hervorhebt. Diese stellt Petrus dar theils als eine objektive, theils als eine subjektive. Was das objektive Verhältniß betrifft, so ist Gott der Gott voll Barmherzigkeit 1, 3., der Gott aller Gnade, 5, 10., Gott ist der Vater Jesu Christi, 1, 3., ebendaher überhaupt Vater, 1, 2., der von Ewigkeit her Auserwählten. Er ist es, der Christum vorherbestimmt hat von Ewigkeit, 1, 20., der Christum auferweckt und erhöht hat, V. 21., der ihn als den Grundstein in Zion aufgestellt, 2, 4. 6., d. h. als das Fundament eines neuen theokratischen Gebäudes. Gott ist ferner durch Christum der Glaubigen Vater, 1, 17, der die Glaubigen vorherbestimmt hat, 1, 2., berufen, V. 15. 2, 9., zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christo, 5, 10., der sie wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Christi, 1, 3., der sie vervollkommnet und befestigt, 5, 10., durch dessen Macht sie bewahrt werden zur Seligkeit, 1, 5. Alle die mancherlei Gnade, die den Christen verliehen ist, ist Gnade Gottes, 4, 10. Gott ist es auch, der durch Christum verherrlicht werden soll in alle Aeonen hin, 4, 11. So ist Gott in ein wesentliches Verhältniß zu Christo, zu den Glaubigen und zum Werk Christi gesetzt. Aber dieß kann nicht geschehen, ohne daß das Verhältniß Gottes zu Christo und seinem Werk auch von seiner subjektiven Seite gefaßt wird. Durch Christum glauben wir an den Gott, der Christum auferweckt und verherrlicht hat, so daß nun Gott Gegenstand unserer

Zuversicht und Hoffnung ist 1, 21., wie es auch der Zweck des Versöhnungstodes Christi war, uns mit Gott zu vereinigen, 3, 18., und die Verherrlichung Gottes durch Christum, 4, 11., geschieht eben auch dadurch, daß die Menschen durch den Glauben an Christum Gott in seiner ganzen Herrlichkeit als den erlösenden Gott erkennen und preisen lernen.

Aber nicht nur eine Lehre von Gott dem Vater in der engsten Beziehung zu Christus stellt Petrus auf, sondern auch ähnlicherweise

b) eine Lehre vom heiligen Geist. Derselbe heißt *πνευμα ἁγιον* 1 Petr. 1, 12. Apg. 5, 3., *πνευμα θεου*, 1 Petr. 4, 14., aber auch *πνευμα Χριστου*, 1 Petr. 1, 11. Der Ausdruck *πνευμα κυριου*, Apg. 5, 9., ist zunächst nicht auf Christus zu deuten. In einigen Stellen wird *πνευμα* ohne nähere Bezeichnungen gebraucht. Von diesem Geist sehen wir, daß er eins ist mit Gott, Apg. 5, 4. 3. 9. Indem Ananias dem heiligen Geist gelogen hat, hat er Gott gelogen. Schon nach der alttestamentlichen Lehre ist der Geist Gottes eins mit Gott, jedoch wird dieser Begriff der Einheit auch bei Petrus nicht genauer entwickelt. Aber das erhellt aus 1 Petr. 1, 2., daß der Geist in den Menschen das wirkt, was Gott in ihnen wirken will. Aber dieser Geist Gottes wird nun auch in wesentliche Beziehung gesetzt zu der Person und zum Werk Christi. Seine Mittheilung an die Menschen ist vermittelt durch den verklärten Christus, Apg. 2, 33., und ist eine Mittheilung nicht bloß an die Apostel, als die ersten Verkündiger des Evangeliums, 1 Petr. 1, 12., sondern auch an alle Glaubigen Christi, Apg. 2, 38. 10, 47. 11, 15 f. 15, 8 f., so daß er auf diesen Glaubigen ruht, 1 Petr. 4, 14., also bleibend in Verbindung mit ihnen steht als das Prinzip ihrer Heiligung und Reinigung, 1, 2. 22.; und als solcher erhebt der Geist die Glaubigen über die Welt, 4, 14., mag er auch von der Welt gelästert werden, so wird er bei den Glaubigen verherrlicht. Weil er auf ihnen ruht, sind sie, obgleich sie im Namen Christi geschmäht werden, doch selig. Dieser Geist ist so sehr der Geist Christi, daß er selbst, sofern er in den alttestamentlichen Propheten wirksam war, von Petrus als Geist Christi betrachtet wird, 1, 11., indem er eben in Christo und in der Gemeinschaft der an Christum Glaubenden die Spitze und das Ziel seiner Offenbarung erreicht, als der Geist wie Christus ihn hat und Christus ihn gibt. Deßwegen wird auch die Gemeinschaft der Glaubigen *οἰκος του θεου*, 4, 17., und *οἰκος πνευματικος* genannt, 2, 5.

c) Petrus stellt aber auch ausdrücklich die göttliche Ursächlichkeit des Heils als eine dreifache dar, und zwar in einer Stelle, wo diese drei Momente zusammengestellt sind: die Ursächlichkeit des Vaters, des Geistes und Jesu Christi, 1, 2. Der Vater ist Gott, der Geist aber, in welchem wir geheiligt sind, ist schlechthin göttliches Prinzip, und der

Christus, deß der Geist ist und durch welchen er ausgegossen ist über die Glaubigen, ist der Christus, dessen Vater Gott ist, und durch welchen Gott erst zu seiner vollen Verherrlichung gelangt, 4, 11. Der Christus, dem göttliche Verehrung von Petrus gezollt wird, 4, 11., wird bei Petrus nicht anders angesehen, denn auch als ein göttliches Princip, aber inwiefern — das ist nirgends entwickelt. Nur das ist 1, 2. ausgedrückt, daß die προγνωσις Gottes sich nur im heiligen Geist realisirt und ihr Ziel hat in der fortwährenden Reinigung durch Christum. Diese Zusammenfassung kann bei einem Apostel, insbesondere bei Petrus, nicht befremden, da schon der Taufbefehl Christi, Matth. 28, 19 f., eine ähnliche Zusammenfassung darbietet als Fundament christlicher Lehre.

2. Bei Jakobus sahen wir, daß seine Christologie keinen bedeutenden Einfluß auf die Gotteslehre ausübt. Zwar kann es nicht anders seyn, als daß in einer Lehrdarstellung, welche das Wesentliche des Christenthums in sich hat, der Gottesbegriff wesentlich christlich gefaßt ist; und zwar haben wir das darin bewährt gefunden, daß auch bei Jakobus Gott der Vater ist, welcher den Menschen rückhaltslos sich mittheilt mit seinen vollkommenen Gaben und sie wiedergebiert durch das Wort der Wahrheit; aber bei dieser allgemeinsten christlichen Modifikation des Gottesbegriffes bleibt Jakobus stehen. Petrus dagegen hat diesen Gehalt des christlichen Gottesbegriffes schon specieller entwickelt. Er wurde schon durch seine Stellung als erster Prediger des Evangeliums und Gründer der Kirche, sowie durch seine vorangegangene Stellung zu dem Herrn darauf hingewiesen, Christum zu verkündigen als den Sohn des lebendigen Gottes, Matth. 16, 16., der Worte des ewigen Lebens hat, Joh. 6, 68 f. So hat Petrus eine reichhaltige Lehre von Christo gegeben; und wie ihm im Umgang mit Christo ein neues Licht aufgegangen ist über Gott den Vater Christi, so hat er auch in seiner Lehre die Beziehung Christi zum Vater, des Vaters zu Christo, die Beziehung Christi zum Geist und des Geistes zu Christo nicht übergangen, sondern für das praktische Bedürfniß in sehr reichlicher Weise dargestellt. Wir haben gesehen, wie Petrus in objektiver und subjektiver Beziehung die Gotteslehre durch seine Christuslehre wesentlich bestimmt. Was insbesondere die subjektive Beziehung betrifft, so ist es petrinische Lehre, daß wir zum Glauben an Gott durch Christum gelangen, daß wir zur Vereinigung mit Gott durch Christum kommen, und in diesem Satz erkennen wir einen Fundamentalsatz für die entwickeltere Gotteslehre des Neuen Testamentes. Ebendaher zeigt sich auch von dieser Seite, daß die petrinische Christologie, obgleich innerhalb ihres Maaßes stehen bleibend, doch im Wesentlichen mit der paulinischen und johanneischen übereinstimmt. Einmal sehen wir, daß Petrus so reichhaltig als irgend Einer die messianische Erscheinung Jesu Christi in seine Lehrdarstellung

aufgenommen hat — nicht blos in den ersten Verkündigungen, sondern auch im Brief, wo er zu längst bestehenden Gemeinden redet, — so daß diese Fakta der Erscheinung Jesu Christi in Eins verarbeitet sind, namentlich mit der Gotteslehre. Dabei aber bemerken wir, daß die petrinische Christologie vorzugsweise diese Fakta der messianischen Erscheinung aushebt, ebendaher bei dem erschienenen Christus vorzugsweise verweilt, aber mit Einschluß der faktischen Verklärung Christi als einer solchen, welche schon im Todtenreich begonnen hat und in der Auferstehung und Erhöhung fortgesetzt und vollendet wird. Dagegen ist die christologische Lehrentwicklung des Petrus beschränkter in Beziehung auf den noch nicht erschienenen Christus. Aber wir sehen, welche Richtung seine Lehrentwicklung in diesem Punkt nehmen würde, sobald er auf eine solche Entwicklung einginge, denn der praktische Eindruck der Person Christi ist der der Anbetung Christi. Damit stimmt überein, was von der Wirksamkeit Christi gesagt ist. Es ist nicht eine kreatürliche Wirkung, es ist nicht nur ein geschöpfliches Princip, eine geschöpfliche Ursächlichkeit und Kraft, die in Christo wirkt. Die Einzigkeit Christi gegenüber der ganzen Menschheit und der gesammten Welt wird von Petrus hervorgehoben, nur eine Lehrentwicklung über das Wesen der Person Christi, wie es den thatsächlichen Momenten seiner Erscheinung und Offenbarung zu Grunde liegt, hat dieser Apostel noch nicht gegeben.

B. Die Lehren vom Heile.

§. 67.

Was von Gott durch Christus den Menschen dargeboten wird, ist das Heil, die Gnade. Daß der Mensch vermöge seiner Sünde dieses Heils bedürftig sey, ist bei Petrus mehr vorausgesetzt oder behauptet als entwickelt, daher denn auch die Sünde nicht bis auf ihre Wurzel aufgedeckt, sondern zunächst nur als wirkliche Sünde dargestellt, diese aber vielseitig betrachtet wird, theils als individuelle Sünde, theils als Gesammtsünde, nicht blos subjektiv, sondern auch objektiv, nach ihrem Verhältniß zu Gott aufgefaßt, einerseits als Gegensatz gegen den göttlichen Willen, andererseits gleichwohl nicht unabhängig von demselben.

Angeeignet wird das Heil dem Menschen mittelst der Heiligung durch den Geist, näher mittelst der Sinnesänderung, mittelst des Glaubens und der Taufe, und zwar nach den Reden der Apostelgeschichte ausdrücklich mit Ausschluß der mosaischen Ge-

setzeserfüllung, ohne daß jedoch hievon eine Lehrentwicklung gegeben würde. Das Heil selbst aber besteht theils in Vergebung der Sünden, theils in einem neuen sittlichen Leben, welches in einer göttlichen Wiedergeburt mittelst des lebendigen und bleibenden Gotteswortes wurzelt und in fortwährender Heiligung durch den Geist und durch die Kraft des Versöhnungstodes Christi sich entwickelt, theils in der Hoffnung himmlischer Seligkeit und in dieser Seligkeit selbst, als einem himmlischen Erbe. Dieses Heil ist allen Glaubigen gemeinsam, welche daher zusammen ein geistliches Haus Gottes, ein Volk Gottes bilden, dessen Glieder durch Bruderliebe unter sich verbunden die mancherlei unter sie vertheilten Gnadengaben verwalten zur Verherrlichung Gottes durch Jesum Christum.

Das Heil überhaupt heißt *σωτηρια*, *σωτηρια ψυχων*, 1 Petr. 1, 9. (vgl. Jakob. 1, 21.) Apostelg. 4, 12. 1 Petr. 3, 21., in Beziehung aber auf seinen Ursprung *χαρις* 1 Petr. 1, 13.

1. Die Sünde, sofern sie das Bedürfniß der Erlösung begründet, ist nicht an und für sich selbst dargestellt, sondern indem Petrus das Heil seinen Lesern vorhalten und sie zum Ergreifen und Festhalten desselben ermahnen will, redet er vom Heilsgrund und gelegentlich auch von der Sünde, deren Aufhebung und Heilung das Heil ist. Darum hat auch die petrinische Lehre von der Sünde nicht viel Eigenthümliches. Der Begriff der Sünde ist auch hier aus dem biblischen Boden des Alten Testaments herübergenommen, doch finden wir bei der gelegentlichen Behandlung, welche die Sünde findet, immerhin eine unverkennbare Vielseitigkeit, nur daß nicht auf die letzte Wurzel der Sünde ex professo zurückgegangen wird.

a) Was die subjektive Betrachtungsweise der Sünde betrifft, so wird diese als individuelle Sünde *ἁμαρτια* genannt, und zwar als Sünde überhaupt, 4, 1., dann als einzelne Sünde, innerliche oder äußerliche, in der Mehrzahl *ἁμαρτιαι*, 2, 24. 3, 18. 4, 8. Diese Sünde wird zunächst sehr bestimmt als innerliche Sünde bezeichnet (darin bewährt sich der streng sittliche Charakter der biblischen Religion überhaupt); *ἐπιθυμιαι* sind schon sündliche Begierden, 1, 14., und zwar in der Mehrzahl nach ihrer mannigfachen Gestaltung; sie sind *ἀνθρωπων ἐπιθυμιαι*, 4, 2., im Gegensatz gegen den reinen und heiligen Willen Gottes, der will, daß auch wir heilig seyen wie er, 1, 15 f. So sind die *ἐπιθυμιαι* selbstisch und weltlich und sind theilweise *σαρκικαι ἐπιθυμιαι*, wobei die *σαρξ* nicht im paulinischen Sinne, sondern wie immer bei Petrus als Leiblichkeit zu verstehen ist, daher 2, 11., grobsinnliche Begierden, welche wider die Seele

streiten, als Begierden, die mit Energie auftreten und das was ihnen sich entgegensetzt bekämpfen, und zwar κατα της ψυχης: im Widerspruch mit dem Höheren und Edleren, das im Menschen liegt (ψυχη ist ein Allgemeinbegriff, der das höhere sowohl als das niedere Seelenleben in sich faßt; hier ist speciell die höhere Seite gemeint, vgl. Jak. 4, 1.), denn das θελημα θεου ist auch der ψυχη einorganisirt im Gewissen, 1 Petr. 3, 21. 16. Die Sünde tritt aber auch in das Aeußere heraus in der ἀναστροφη und wird zum eiteln Wandel, 1, 18., dem der göttliche Lebensgehalt abgeht, zu einem Wandel, der sich auf das stützt, was im Alten Testamente das Nichtige genannt wird. Dieser Wandel wird auch als das ἀνθρωπων ἐπιθυμιαις βιωσαι oder als πορευεσθαι ἐν ἀσελγειαις ꝛc. bezeichnet, 4, 2 f. Petrus erwähnt verschiedene Zweige der Sünde, theils grobsinnliche Ausschweifungen, welche mit dem vorchristlichen Zustand der ehemaligen Heiden in Verbindung stehen, 4, 3 f., theils mannigfaltige Sünden gegen die Mitmenschen, 4, 15. 2, 1. 3, 9 f. Der allgemeine Ausdruck aber ist κακα ποιειν, 3, 12., dem auch κακια, 2, 1. welches wahrscheinlich nicht als Art, sondern als Gattungsbegriff zu verstehen ist, entspricht, daher die Menschen, welche die Sünde in ihrem innern und äußern Leben zur Herrschaft kommen lassen, κακοποιοι genannt werden, 2, 12. 14., sonst auch ἀσεβεις και ἁμαρτωλοι, 4, 18. — Petrus richtet daher sein Augenmerk auch auf das Gesammtleben der Sünde. Das ergab sich auf biblischem und namentlich neutestamentlichem Standpunkt sogleich, sobald man die Sünde mit dem göttlichen Willen und mit der Reaction des göttlichen Lebens und der göttlichen Gnade zusammenstellte. In dieser Vergleichung kommt dann alles Sündliche in Eine Kategorie, die Menschheit überhaupt ist gegenüber von Gott dem Gnädigen seiner Gnade bedürftig; und wie das Heil als ein gemeinsames betrachtet wurde, so die Sünde als eine gemeinsame. Wir haben schon gesehen, wie Petrus in der Darstellung der Erscheinung Christi diese nicht blos auf die gleichzeitigen und späteren Generationen bezieht, sondern auch auf die vorangegangenen. Und so betrachtet er nun im Brief gegenüber von Lesern, welche zuvor großentheils Heiden gewesen waren, wie in der Apostelgeschichte in den ersten Reden gegenüber von einer Bevölkerung, welche mitten im Judenthum stehend dennoch erlösungsbedürftig war, die Sünde, den erlösungsbedürftigen Zustand als etwas Gemeinsames so daß 1 Petr. 1, 18. jener eitle Wandel bezeichnet wird als πατροπαραδοτος d. h. zur Sitte geworden in der menschlichen Gemeinschaft und auf diesem Weg überliefert. Diese Stelle bezeichnet nicht nothwendig eine Vererbung der Sünde mittelst der Succession der Generationen, wiewohl dieß auch nicht ausgeschlossen ist, sie weist wie andere zunächst zurück auf den vorchristlichen Zustand, um den apostolischen Christen zu Gemüth zu führen, wovon sie

erlöst sind und wovon sie frei bleiben sollen. Mit den Banden einer von den Vätern und Vorvätern her festgewurzelten Sitte hat die Sünde die Menschen umstrickt. Sie waren in der Irre gehende Schafe ohne Hirten, 2, 25., was in dem Sinn des Propheten so viel heißt, daß jeder Sünder seinen eigenen Weg geht. Aber sofern alle diese eigenen Wege vom Heilswege fern sind, so verschlingen sie sich auch wieder in einander. Im heidnischen Zustand hatten so früher diese Christen *το θελημα των ἐθνων* ausgeübt, 4, 3., was die grobsinnlichen Ausschweifungen sind, die V. 3. namhaft gemacht werden in Verbindung mit den gräulichen, mit Allem was Recht ist im Widerspruch stehenden Abgöttereien. Es ist eine *ἀναχυσις της ἀσωτιας*, mit der freilich die christliche Lebensweise in totalen Gegensatz getreten ist, V. 4. Dieß ist die heidnische Form des Gesammtlebens der Sünde, die aber noch von einer andern Seite als *ἀγνοια* bezeichnet wird, 1, 14., im Gegensatz gegen die Erkenntniß der Wahrheit als der religiös-sittlichen, wie sie im Evangelium stattfindet. Uebrigens ist nun auch der vorchristliche Zustand der Juden bezeichnet als *ἀγνοια*, Apostelg. 3, 17., sofern ihnen die evangelische Erkenntniß von Christo und seinem Heil abging. Zugleich ist Apostelg. 2, 40. die jüdische Form des sündigen Gesammtlebens ausgedrückt durch *γενεα σκολια αὑτη*, sofern die jüdische Gemeinschaft sich ihrer theokratischen Vorzüge überhebt und gleichwohl nicht im Sinn und Geist derselben sich verhält, vielmehr gegen die göttliche Gnadenoffenbarung sich widerspenstig bezeugt. Insbesondere redet Petrus von dem sündlichen Gesammtleben, wie es sich bei der Verkündigung des Evangeliums zeigte durch *ἀπειθειν, προςκοπτειν τῳ λογῳ*, 1 Petr. 2, 7 f. 4, 17. Damit aber bleiben die Menschen in der *ἀγνωσια των ἀφρονων ἀνθρωπων*, 2, 15. Dieser Unglaube ist nicht ohne den bestimmten Einfluß des Satans, 5, 8 f., der als *ἀντιδικος* der Gläubigen wie ein blutdürstiger Löwe umhergeht nach Raub, also nicht nur die, welche noch nicht Christen sind, bei der Verkündigung des Worts zurückhält vom Glauben, sondern auch die, welche bereits zum Glauben sich geneigt haben, wo möglich zu einer Beute zu machen sucht, hier nicht auf dem Wege der List (der Schlange), sondern auf dem Weg des Schreckens, durch die Verfolgungen, welche die Christen in der Welt zu erdulden haben, V. 9. Diese Welt ist nun eben der zusammenfassende Ausdruck für das Gesammtleben der Sünde. Dem *κοσμος* steht gegenüber *ἡ ἀδελφοτης ἡμων*, die Gemeinschaft der Christen, die aber jetzt äußerlich noch zusammenhängt mit dem *κοσμος*. Sofern aber in dieser Welt der Satan wirkt, geht die Sünde weit hinaus über das Menschenleben und reicht in die unsichtbare Geisterwelt hinein.

b) Was die objektive Betrachtungsweise der Sünde betrifft, d. h. das Verhältniß der Sünde zu Gott, so ist dasselbe das Verhältniß des

Widerspruchs gegen den göttlichen Willen, 1 Petr. 4, 2. Deßwegen führt die Sünde, indem sie zugleich die zurechenbare That der Menschen ist, eine Strafe von Seiten Gottes mit sich, V. 17., nämlich das Gericht, das, soweit die Sünde im Haus Gottes selbst noch nicht ganz ausgetilgt ist, am Haus Gottes den Anfang macht, sofort aber in vollem Maaß ergehen muß gegen den unbußfertigen Sünder, der nicht bestehen kann, V. 18. Wie sehr diese Strafbarkeit, die auf der Zurechenbarkeit der Sünde beruht, bei Petrus hervortritt, sieht man in der Lehre vom Heil an dem außerordentlichen Gewicht, das Petrus auf den sühnenden Tod Christi legt. Aber obgleich nun die Sünde der zurechenbare, freie, ebendaher das Gericht Gottes herausfordernde Widerspruch gegen den Willen des heiligen und gerechten Gottes ist, 1, 16 f., so ist darum die Sünde doch nicht unabhängig von dem göttlichen Willen; sie kann den Rathschluß Gottes nicht vereiteln, sondern findet selbst indirekt eine Stelle in demselben, so daß die, welche sich der Sünde ergeben wider besseres Wissen und Gewissen, nun auch dazu bestimmt sind, an dem verkündigten Evangelium sich zu stoßen und so auch in dem Herrn eben einen Stein des Anstoßes zu finden, 2, 7 f.

Diese Lehre des Petrus von der Sünde ist nun im Wesentlichen übereinstimmend mit der des Jakobus, sofern dieser auch auf die wirkliche Sünde sich beschränkt, aber Jakobus hebt mehr die innere Seite der Sünde, die Begierde, hervor, während bei Petrus das Gesammtleben der Sünde in Beziehung auf Gott stärker hervortritt. Auf der andern Seite dürfen wir schon hier etwas vorwärts blicken auf die Lehre des Paulus, der um einen wesentlichen Schritt weiter geht, indem er die Begierde bis zu dem Hang, aus dem alles wirkliche Begehren fließt, zurückführt, und die Sünde, welche Petrus als *πατροπαραδοτος* bezeichnet hat, rückwärts verfolgt bis zu dem Zusammenhang mit dem Urmenschen. Doch ist in der ersten Beziehung ein Wink bei Petrus enthalten, wenn wir 1 Petr. 1, 22—24 betrachten. Die Wiedergeburt wird hier bezogen auf ein im Menschen begründetes Bedürfniß. Der Mensch ist *σαρξ* und insofern ohne Bestand. Was in der Menschheit bleibend seyn soll und daher von wahrem Werth vor Gott, das kann nicht aus der Menschheit selbst kommen. Nicht blos der Leib ist vergänglich, sondern das ganze menschliche Subjekt ist von der Art, daß etwas Bleibendes in ihm nicht vorhanden ist. Es muß ein göttliches Princip eintreten; durch das Wort des Herrn ist die Wiedergeburt bedingt.

2. Was nun die Lehre von der **Aneignung** oder **den Bedingungen des Heiles** betrifft, so ist ein Unterschied zwischen den petrinischen Reden und dem ersten Briefe nicht zu verkennen. In den Reden hat es Petrus zu thun mit Menschen, denen das Heil jetzt erst

verkündigt wird und die er also geradezu auffordern muß, die Bedingungen des Heils zu erfüllen; er muß also diese Bedingungen geradezu auseinandersetzen und die Subjekte auffordern in dieselben einzugehen. Im Brief dagegen können solche Bedingungen wohl miterwähnt werden, aber sie werden nicht so ex professo ausgehoben und so vollständig dargelegt. Aber auch in der Apostelgeschichte ist ein Unterschied, je nachdem Petrus es unmittelbar mit solchen erst zum Christenthum zu Bekehrenden zu thun hat, oder sich nur indirekt darüber ausspricht, nach bestimmten Beziehungen. In der Apostelgeschichte hebt Petrus als Bedingungen des Heils hervor die Sinnesänderung, den Glauben und die Taufe; zuerst Sinnesänderung und Taufe, Apostelg. 2, 38. Die Taufe ist die auch äußerlich hervortretende Bethätigung der Sinnesänderung, und es ist in dieser, wie in dem geistig aufgefaßten Taufakt, der Glaube an Jesus Christus als den Erlöser von der Sünde mitenthalten. In andern Stellen wird *μετανοειν* allein ausgehoben, indem die Taufe vorausgesetzt wird, und damit wird *ἐπιστρεφειν* (die sittliche Umkehr) und *ἀφεσις ἁμαρτιων* verbunden, Apostelg. 3, 19. (26.) 5, 31. In andern Stellen wird zunächst nur der Glaube ausgehoben, Apostelg. 10, 43. 11, 17. 15, 9. 11., als Glaube an Jesum Christum. Aber daß hier eine gründliche Sinnesänderung mitgesetzt wird, sieht man aus 15, 9. (Reinigung des Herzens), und daß es geschehe mittelst der Taufe, ist aus Apostelg. 10. deutlich. — Im ersten Brief wird nun auf den ersten Eintritt in das Heil nicht so direkt hingewiesen, aber der Glaube ist überall geltend gemacht als die subjektive Bedingung des Heils, insbesondere als Glaube an Jesus Christus, 1, 5—9. 2, 6—8. und durch ihn auch an Gott den Vater, 1, 21. Petrus schließt in diesem Glauben die Gesammtbedingung des Heils zusammen, und zwar so, daß dieser Glaube nicht blos der Anfang ist von allem Heil, sondern auch die fortwährende Bedingung unserer künftigen Vollendung, 1, 5. 9. und ebendaher die Grundlage des ganzen christlichen Lebens, V. 7. Hiernach kann es nicht befremden, daß von der *μετανὸια* im Briefe nicht die Rede ist, denn der Glaube schließt Alles in sich. Aber ausdrücklich wird 3, 21. die Taufe genannt. In der Apostelgeschichte war die Taufe als Taufe auf den Namen Jesu Christi bezeichnet, bezogen auf die Vergebung der Sünden und auf die Empfangnahme des heiligen Geistes, wonach also durch die Taufe der bußfertig glaubende Täufling negativ Vergebung der Sünden empfängt und positiv den heiligen Geist, in welchem nicht nur das Bewußtseyn der göttlichen Gnade, sondern auch die Kraft zu allem Guten enthalten ist. In dem ersten Brief ist die angeführte Stelle ein integrirender Theil jenes merkwürdigen Abschnittes, wo der Apostel vom Leiden des Herrn bis zu seinem Sitzen zur Rechten Gottes fortschreitet und die Rettung durch die Taufe

anreiht an das Gericht der Sündfluth. Das Sündfluthwasser wird auch als eine Taufe bezeichnet, deren Gegenbild die christliche Taufe ist. Aber das Sündfluthwasser war nicht das Rettende, vielmehr wurden die Noachiden durch dieses Wasser hindurch gerettet mittelst der Arche, nur die conditio sine qua non war es, ohne welche es keine Rettung zu Gunsten der Noachiden gab. Die Rettung durch das Wasser der Sündfluth ist eine Taufe, wie nach Paulus 1 Kor. 10, 2. der Durchgang durch das rothe Meer. Der Durchgang der Noachiden durch das Wasser war eine rettende Weihung derselben, theils als Zeichen der göttlichen Huld, theils als Verpflichtung zum Dienst Gottes. Dieser Sündfluthtaufe vergleicht Petrus die christliche Taufe, sofern der Taufakt nicht eine leibliche Reinigung ist, sondern eine geistige. Das Alttestamentliche wird hier als das historisch Erste *τυπος* genannt, das Neutestamentliche *ἀντιτυπος*, Hebr. 9, 24. umgekehrt. Den positiven Gegensatz gegen die leibliche Reinigung drückt Petrus aus durch *συνειδησεως ἀγαθης ἐπερωτημα εἰς θεον*. Dem Fleisch wird entgegengesetzt das gute Gewissen, der *σαρκος ἀποθεσις ῥυπου* das *ἐπερωτημα εἰς θεον*. Wenn man *συνειδησεως ἀγαθης* als Genitivus subjecti zu *ἐπερωτημα* nimmt, so kann man auch *σαρκος* als Gen. subj. fassen. *Ἐπερωτημα* kommt nur Dan. 4, 14. in der griechischen Uebersetzung des Theodotion vor. Dort ist es = Beschluß. Diese Bedeutung kommt auch in der Profanliteratur vor, wiewohl spät; Beschluß kann es hier nicht bedeuten. Es ist aber Dan. 4, 14. Uebersetzung von שְׁאֵלְתָא (שְׁאֵלָה), das auch rogatio heißen kann. Es sind nun hauptsächlich zwei Erklärungen versucht worden. 1) *ἐπερωταν* = fragen, eigentlich eine vorangegangene Frage und Antwort wieder fragen, dann aber wie das einfache Verbum. Hievon sind schon seit alter Zeit zwei Auslegungen abgeleitet worden: a) *ἐπερωτημα* = die Fragen, die dem Täufling vorgelegt wurden. So erklärten Tertullian, Cyprian u. A. Grotius und Clericus mit Beziehung auf den Sprachgebrauch der römischen Gerichte, wornach *ἐπερωτησις* heißt: „Abforderung des Wortes, Vertrag, Versprechen," daher Luther: der Bund eines guten Gewissens mit Gott. *Συνειδησις ἀγαθη* wird dann aufgefaßt entweder als das Versprechen, ein gutes Gewissen behalten, recht handeln zu wollen, oder als das Versprechen, das aus einem guten Gewissen kommt. Die Taufe wäre so die Zusage eines guten Gewissens in Beziehung auf Gott. Aber *ἐπερωτημα εἰς θεον* kann nicht die Frage an den Täufling bedeuten, man hat daher die Analogie der römischen Rechtssprache zu Hilfe genommen (Anfrage an Einen im Gericht = Verpflichtung), welche aber zu ferne liegt und diesen Gebrauch doch nur später zeigt. b) Deßwegen hat man gesucht, das Verbum *ἐπερωταν* mit dem sonstigen biblischen Sprachgebrauch in Verbindung zu setzen. Bei den LXX bedeutet *ἐπερωταν*

θεον nach Gott fragen, Gott suchen (= consulere; bei den Heiden das Orakel, im Alten Testament das Fragen bei Gott durch Urim und Thummim). Daher erklärte Winer: „die Nachfrage eines guten Gewissens nach Gott“ und Steiger: „Anfrage an Gott“, nämlich die Frage nach dem Heil, dessen der Täufling von Gott versichert werden will. *Εἰς* würde die Richtung ausdrücken, die Hinwendung zu Gott. Am befriedigendsten hat von derselben Grundlage ausgehend Bengel den Sinn so gefaßt, *ἐπερωτημα* sey rogatio bonae conscientiae (also ein Ansuchen bei Gott), i. e. rogatio, qua nos Deum compellamus cum bona conscientia, peccatis remissis et depositis, cf. V. 16. Hebr. 10, 22. Haec rogatio in baptismo datur et in omnibus fidei, precum, vitaeque Christianae actibus exercetur; eamque Deus semper responso dignatur, cf. Deut. 26, 17. 18. Jes. 19, 21. Es wäre also eine rogatio, mit der wir uns an Gott wenden mit einem durch Sündenvergebung und Erneuerung gereinigten und beruhigten Gewissen. Eine bloße Nachfrage eines guten Gewissens wäre zu gering für die Taufe, da dieselbe uns rettet vom Verderben, V. 20. Man könnte die Bedeutung „Versprechen eines guten Gewissens von Gott“ annehmen, wenn es nicht hieße *εἰς θεον*. *Ἐπερωταν* bedeutet aber auch im Neuen Testament 2) fordern, verlangen, auffordern Etwas zu thun, Matth. 16, 1. Hiernach könnte *ἐπερωτημα* Forderung eines guten Gewissens in Beziehung auf Gott bezeichnen. Also als Sache des Täuflings betrachtet wäre die Taufe das Suchen eines guten Gewissens in Beziehung auf Gott. Würde aber die Taufe objektiv betrachtet, so würde von dem Täufling ein redliches Streben für das Gute gefordert, im Gegensatz gegen alles sittlich Verunreinigende. Doch diese Erklärungen sind weniger befriedigend, als die Bengel'sche Auffassung. Aber so viel ist klar, daß im Gegensatz gegen das, was abgelegt wird, in der Taufe als angelegt werdend betrachtet wird ein gutes Gewissen, in dieser oder jener Wendung. *Δι' ἀναστασεως Ἰησου Χριστου* muß auf den ganzen Satz bezogen werden. Wir müssen hier zurückgehen auf 1, 21. Indem wir eine Auferstehung Christi glauben, ruht unser Glaube und unsre Hoffnung auf Gott, denn durch die Auferstehung und den vorangegangen Versöhnungstod Christi sind wir zum zuversichtlichen Vertrauen auf Gott erhoben und berechtigt, und der auferstandene und erhöhte Christus ist es, dessen lebendigmachende Kräfte mittelst der Taufe uns angeeignet werden. — Aus dem bisherigen ergibt sich der Begriff der Taufe als eines vermittelnden Momentes der Erlösung, und zwar in der doppelten Beziehung, welche die *συνειδησις ἀγαθη* in sich schließt: ein von Vorwürfen, vom Schuldbewußtseyn gereinigtes Gewissen, aber ebendaher ein aufrichtiges, für das Gute entschlossenes Gewissen. Auf Beides deuten die Parallelstellen, Hebr. 10, 22. 9, 9 f. Nach Röm. 6, 4. haben wir die Taufe zu

betrachten als eine Taufe in den Tod Christi, so daß wir durch dieselbe Antheil haben am Tod Christi, sofern er Versöhnungstod ist, aber auch, sofern wir in Christo der Sünde absterben und in einem neuen Leben wandeln.

Indem nun Petrus die Taufe und den Glauben als die Bedingungen des Heils aufstellt, ist im Brief nirgends eine Andeutung davon, daß eine Befolgung des mosaischen Gesetzes mit zur Bedingung des Heils gemacht werden solle, im Gegentheil ruht Alles auf dem Glauben an Christus und auf der Taufe, und die Christen werden *ὡς ἐλευθεροι* bezeichnet, 2, 16., vgl. auch 1, 17., ein Prädikat welches mit auf die Freiheit vom mosaischen Gesetz hinzudeuten scheint, zumal mit der Warnung, die hinzugefügt ist. In der Apostelgeschichte aber erklärt sich Petrus entschieden gegen die Beobachtung des mosaischen Gesetzes als einer Bedingung des Heils, Apg. 15, 10., vgl. Gal. 2, 6. 10. 14.

3. Das angeeignete **Heil** selbst nun betrachtet Petrus theils individuell, theils allgemein.

a) Individuell betrachtet schließt das Heil als subjektives Vergebung der Sünden in sich, *ἀφεσις ἁμαρτιων*. Diese wird in den Reden den Apostelgeschichte den noch nicht Glaubigen verheißen unter den bereits angegebenen Bedingungen, Apg. 2, 38. 5, 31. 10, 43. Es ist Aufhebung der Schuld der Sünde und ebendamit auch des Schuldbewußtseyns. Apg. 3, 19. wird *ἐξαλειφθηναι τας ἁμαρτιας* dafür gesagt. In dem Brief wird die Vergebung der Sünden vorausgesetzt überall, wo der Versöhnungstod Christi mit Anwendung auf die Leser, d. h. als Motiv, der Sünde abzusterben, erwähnt wird, 1 Petr. 2, 24. 3, 18. 4, 1. Auch an die *συνειδησις ἀγαθη*, 3, 21., ist hier zu erinnern. 4, 8. wird von Manchen so aufgefaßt, daß, wer die rechte Bruderliebe habe, damit auch gewiß die Vergebung der Sünden habe, so viele ihrer auch seyn mögen. Aber der Sinn könnte auch der seyn: die Liebe deckt die Sünden der Nebenmenschen zu. Mittelbar setzt freilich auch die vergebende Bruderliebe in uns voraus, daß wir selbst Vergebung erfahren haben von Seiten Gottes. — Die subjektive Betrachtung des Heils zeigt aber auch ein neues sittliches Leben in demselben. Dieses beruht auf einer göttlichen Wiedergeburt, mittelst des göttlichen Worts, 1, 23. 2, 2. 1. 3. Der Urheber dieser Wiedergeburt ist Gott, 1, 3., und zwar vermöge seiner erlösenden Gnade. Näher aber ist diese Wiedergeburt gewirkt durch das göttliche *πνευμα*, 1, 2. Das Leben der Wiedergeborenen ist nach 2, 2. ein zartes Leben, das erst sich entwickeln und erstarken muß. Wenn nun der Fortgang durch den heiligen Geist erfolgt, 1, 22., so erfolgt gewiß auch der Anfang durch den göttlichen Geist. Derselbe ist also auch unter dem Samen der *σπορα ἀφθαρτος*, V. 23., zu verstehen, sobald wir voraussetzen dürfen, daß der Verfasser bei der Wahl der Präpositionen ge-

nau verfahren sey. Somit ist das göttliche Wort das Vermittelnde, und der Saame etwas Anderes als dieses Wort, er kann aber dann nicht wohl etwas Anderes seyn, als der göttliche Geist, der sonst allerdings auch als vermittelndes Moment gedacht wird. Das göttliche Wort wird als lebendig und bleibend bezeichnet, vgl. V. 25. Jes. 40, 6—8. Dieses Wort ist nun zwar nicht der λογος θεος des Johannes, sondern das von den Aposteln verkündete Wort, V. 25.; aber es erhält die Prädikate „lebendig und bleibend," sofern es die evangelische Wahrheit ist, das Heilswort, V. 22. 25. 12., allerdings zuletzt, weil es nicht nur Wort Gottes ist, sondern weil es auch zu seinem Gegenstand Christum hat, vgl. 1. Kor. 1, 24., und daher der von Christo ausgehende Geist zugleich mit diesem Wort wirksam ist. Nur identificiren wir nicht Christum mit dem ῥημα. — Diese Wiedergeburt ist nach Petrus ein ἁγιασμος πνευματος, 1, 2. Dieser schließt aber nicht bloß die einmal geschehene Wiedergeburt in sich, sondern auch ein fortwährend sich entwickelndes neues sittliches Leben, 1, 22. 2, 1 f. Solche Entwicklung des in der Wiedergeburt gesetzten Lebens ist eine fortwährende Reinigung der Seelen, 1, 22., ein Ablegen aller Bosheit, 2, 1. vgl. 4, 2. f., und zwar im Gehorsam gegen die christliche Wahrheit, 1, 22., als die geschichtlich hervorgetretene Norm, welcher die wiedergeborenen Christen sich zu unterwerfen haben, — ein Gehorsam, der genau genommen nichts Anderes ist, als ein Gehorsam gegen Christus selbst, 1, 2., aber gegen den erschienenen Christus, ebendaher gegen sein Wort als das Wort Gottes, 1, 23, 25., welches als die angemessene, lautere geistige Nahrung der Wiedergeborenen anzusehen ist, 2, 2. Indem die Christen dieses Wort mit Verlangen aufnehmen und befolgen, erproben sie sich als gehorsame Kinder Gottes, 1, 14., die nicht den Begierden ihres vorchristlichen Zustandes ihr Leben gleichgestalten, sondern dem Wesen und Willen des heiligen Gottes. Die Reinigung ist bedingt durch die fortwährend wirkende Kraft des Versöhnungstodes Christi, mit dessen Blut die Christen besprengt sind, 1, 2. 18. f., 2, 24, 4, 1., und durch den heiligen Geist, 1, 2. 22. der auf den Christen als ein herrlicher, kräftiger Geist ruht, 4, 14., als das höhere Princip, von dem ihr Leben fortwährend abhängig bleibt und das sie über die Welt erhebt. Vermöge eines solchen Lebens werden die Christen sich der fleischlichen Lüste enthalten, 2, 11. 4, 2—4., nüchtern und wachsam seyn zum Gebet, 4, 7., bereit zum kräftigen Widerstand besonders gegenüber von den durch den Teufel veranlaßten Versuchungen, 5, 8 f., und in nüchterner Bereitschaft, um die Offenbarung Jesu Christi, wie sie bevorsteht, zu erwarten und die derselben vorangehenden Kämpfe durchzumachen, 1, 13. Sodann werden die Christen ergeben, geduldig und getrost unter den unverschuldeten Leiden um des Evangeliums willen,

4, 12—16. 19. 3, 14—17. 2, 19—21., ihre Seelen dem treuen Schöpfer anvertrauen, 4, 19. Endlich werden sie voll Liebe zu den Mitmenschen und Mitchristen (*φιλαδελφια*) seyn, 3, 8—11. 1, 22. 2, 17. 4, 8—11. Unter diesen Bedingungen schreitet das geistige Wachsthum der Christen fort, 2, 2., sie werden vervollkommnet, gekräftigt, 5, 10. Und wie dieses neue Leben in den socialen Verhältnissen im Staate, 2, 13 f., im häuslichen Leben, 3, 1 ff., im Verhalten der Herrschaften und Dienstboten, 2, 18., sich bewähren müsse, hat Petrus in vielen einzelnen Winken gezeigt. So werden denn die Glaubigen zur künftigen Seligkeit bewahrt, 1, 5. Diese Hoffnung vollendeter Seligkeit, 1, 3. 13. 21. 3, 15. 4, 13., und diese Seligkeit selbst bildet das dritte Moment in der Lehre vom angeeigneten Heil. Das neue Leben ist nemlich wesentlich und besonders im Anfange des Briefes, 1, 5. 9., mit Vorliebe bezogen auf die bevorstehende Vollendung des Heils, die *σωτηρια ψυχων*, 1, 4—9. 4, 13. 5, 4. 10. Sie ist das Ziel des Glaubens, 1, 9., das im Himmel für die Christen aufbehaltene Erbe, V. 4., die vollkommene Freude, 4, 13., der unverwelkliche Kranz der Herrlichkeit, 5, 4., die ewige göttliche Herrlichkeit, V. 10. Auch die *εὐλογια*, 3, 9., ist wohl von ihr zu verstehen, vgl. 1, 4. Diese Seligkeit ist unvergänglich, 1, 4. 5, 10., in sich vollkommen und nie abnehmend, 1, 4. 5, 4., und in sich im höchsten Grad ehrenvoll, 5, 4, 1, 7 f., ein herrlicher, von Gott bereiteter Zustand, 5, 10. aber ein Gnadengeschenk. Im Uebrigen wird nun diese Seligkeit, die uns im Himmel aufbehalten ist, nicht näher geschildert. Aber sie ist der volle Eintritt dessen, was jetzt schon als Heil gegenwärtig ist.

Petrus betrachtet dieses Heil auch von seiner objektiven Seite. Es ist ein Zustand des Subjekts, der seinen Grund fortwährend in Gott hat. Die Christen sind *ἐκλεκτοι*, 1, 1. 2, 9., ihr Heil beruht also auf einer göttlichen Erwählung, die nicht der Zeit angehört, sondern nach der *προγνωσις θεου πατρος* erfolgt, 1, 2., welche mit Beziehung auf die Person des Erlösers, V. 20., zu betrachten ist als eine vor Grundlegung der Welt vorhandene. Diese Erwählung macht sich nun in der Zeit geltend durch die Berufung, V. 15., aus der Finsterniß zum wunderbaren Licht Gottes, 2, 9., sie erfolgt also an die Subjekte in der Finsterniß, aber als Einladung zum Licht, und zwar in letzter Instanz zur ewigen Herrlichkeit Gottes, 5, 10. Der, welcher sie so berufen hat, ist auch derselbe, der sie wiedergeboren hat, 1, 3., Wiedergeburt und fortwährende Reinigung vollzieht durch den Geist, V. 2., und durch das Wort der Wahrheit, V. 22., und auf diesem Weg aus seiner Gottesmacht die Christen bewahrt zur Seligkeit, V. 5., und sie vollkommen befestigt, 5, 10. Aber wie auf Gott und seinen Geist, so führt Petrus alles angeeignete Heil auch auf Christus zurück, auf die Versöhnung und Reinigung durch

sein Blut, 1, 2. 18 f. 2, 24. 4, 1., auf das Wort Christi, dem man Gehorsam leistet, 1, 2. 11., auf die Auferstehung Christi, 1, 3. 11. 3, 11., und seine Erhöhung zur Rechten Gottes, V. 22., auf die vollendete Offenbarung Christi, 1, 7. 13. 5, 4., namentlich als des Richters, 4, 5., dessen Gericht über Lebende und Todte auch durch seinen Hingang in den Hades und die Verkündigung des Evangeliums daselbst begründet worden ist, 3, 19 ff. Eben deßwegen ist nun aber dieses angeeignete Heil nicht nur ein individuelles, sondern es begründet auch

b) die christliche Gemeinschaft, 2, 4—10. 1, 22. 2, 1. 4, 8—11. 5, 1—5.; sie hat ihren objektiven Grund in Christus als dem von Gott verordneten, obgleich von Menschen verworfenen Gründer eines neuen Gesammtlebens, dem lebendigen Grundstein eines geistlichen Gebäudes, 2, 4. 6., zunächst nach Ps. 118, 22. und Jes. 8, 14., aber hier sowohl, als Apostelg. 4, 11. gestützt auf den Ausspruch des Herrn, Matth. 21, 42—44. Die subjektive Bedingung ist daher vor Allem die Gemeinschaft mit Christo als diesem Gründer eines Gesammtlebens, 2, 4. Die Christen sind aus ihrer früheren Irre zurückgekehrt zu Christo als dem Hirten und Hüter ihrer Seelen, 2, 25. nicht mehr als irrende, sondern zu einer Heerde Christi vereinigte. Der Grundstein ist das Fundament eines wohl zusammengesetzten Gebäudes. Jeder, der sich anschließt, fügt sich in das Ganze ein als ein lebendiges Glied, theils in der Bruderliebe, 1, 22. 2, 1. 17. 3, 8. 4, 8., theils in der gewissenhaften Anwendung aller der einzelnen verliehenen Gnadengaben für das wechselseitige Heil und zur Verherrlichung Gottes durch Christus, 4, 10. Hierin ist insbesondere mitenthalten theils die uneigennützige und willige Wirksamkeit der Vorsteher und Lehrer der Gemeinde, als Vorbilder der Heerde, 5, 1—4., theils die willige Unterordnung der übrigen Gemeindeglieder unter jene als unter die älteren, denen sie Ehrerbietung und Gehorsam schuldig sind, 5, 5., theils überhaupt wechselseitige, bescheidene, sich willig unterordnende Anerkennung eines jeden Vorzugs an Jedem, V. 5. In jener uneigennützigen und willigen Wirksamkeit der Vorsteher und Lehrer ist namentlich mitenthalten, daß man die Gemeinden nicht beherrsche. Insbesondere ist auch das Haschen nach schändlichem Gewinn ausgeschlossen, V. 2., eben sowohl als ein Handeln mit innerem Widerstreben, als wäre man nur gezwungen. — Den Ausdruck ἐκκλησια finden wir in unserem Briefe nicht.

4. Blicken wir noch einmal zurück auf die petrinische Lehre vom Heil, so finden wir das subjektive christliche Leben als ein Leben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe dargestellt. Wenn man also sagt, Paulus sey der Apostel des Glaubens, Johannes der Apostel der Liebe, und Petrus der Apostel der Hoffnung, so ist damit nichts Entscheidendes ausgesagt; aber allerdings ist bei Petrus mit besonderem

Nachdruck die Hoffnung in den Vordergrund gestellt, so jedoch, daß sie sich auf den Glauben stützt, und daß mit ihr die Liebe verbunden ist.

Vergleichen wir nun die petrinische Lehre vom Heil mit der des Jakobus, so ist einleuchtend, daß die gründliche und vielfache Rückbeziehung des Heils auf die Christologie, so wie die zusammenfassende Beziehung derselben auf Gott den Vater, auf den Geist und auf Christus bei Jakobus vergeblich gesucht würde. Auch die Art, wie Petrus das Heil auffaßt als Versöhntseyn, als neues sittliches Leben und als Hoffnung der Seligkeit, oder als die Seligkeit selbst, ist daher theilweise anders, als wie Jakobus denselben Gegenstand darstellt, obgleich auch bei ihm keines dieser Momente fehlt. Das bevorstehende Heil als Gegenstand der Hoffnung hebt Petrus in so fern stärker hervor, als er es zum Ausgangspunkt bei der Betrachtung des christlichen Heils macht, 1, 3. und zum Theil auch bei den Ermahnungen zum christlichen Leben als Basis betrachtet, 1, 13 f. Was das neue sittliche Leben betrifft, so wird dasselbe von Jakobus wie von Petrus entschieden hervorgehoben, auch die Wiedergeburt wird von beiden erwähnt, aber Jakobus setzt dieselbe in keine nähere Beziehung zum neuen sittlichen Leben, während Petrus dieses ausdrücklich von der Wiedergeburt ableitet als Entwicklung des in ihr gelegten Keims. Ferner hat Petrus das voraus, daß er das neue sittliche Leben in engere Beziehung setzt zu der Person Christi. Jakobus leitet zwar die Werke aus dem Glauben ab und die unparteiische Bruderliebe aus dem Glauben an Jesum Christum, aber jene vielfache Beziehung, in welche Petrus das neue Leben zu Christus gesetzt hat, finden wir bei Jakobus nicht. Endlich nennt Jakobus die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung, — Begriffe, von welchen der erste allerdings in den petrinischen Reden der Apostelgeschichte vorkommt, aber nicht ausdrücklich im Briefe ausgehoben ist (außer sofern 4, 8. hieher gehören könnte), Rechtfertigung aber wird bei Petrus nie geradezu genannt; wie er sich denn überhaupt auf jene bekannten Streitfragen der Zeit nicht bezieht. Dafür hebt Petrus die Versöhnung durch das Leiden und Sterben, namentlich durch das Blut Christi, so bedeutsam hervor, daß dieser Begriff durch den ganzen Brief sich hindurchzieht, während Jakobus weder die Versöhnung als That Christi, noch überhaupt das Leiden und Sterben Christi erwähnt. Petrus erwähnt dagegen die Sündenvergebung sehr oft als Bedingung des Heils. Auch die Gemeinschaft im Heil wird von Petrus, obgleich er die ἐκκλησια nicht nennt, doch sehr geflissentlich dargestellt und in der Kürze reichhaltig entwickelt. — So sehen wir auch in der Lehre vom Heil bei Petrus einen Fortschritt gegenüber von Jakobus. Mit Paulus kommt Petrus in Bezug auf die Lehre vom Heil überein: 1) in der Ableitung des subjektiven Heils von dem gestorbenen und auferstandenen Christus und in der Rückbeziehung

desselben auf Gott, 2) in der Unterscheidung der Wiedergeburt von der Heiligung und in der Gründung der letzteren auf die erstere, 3) in der Ableitung der Versöhnung von dem stellvertretenden Leiden und Sterben Christi, 4) in der Hinweisung auf die himmlische Seligkeit und in der Hervorhebung der Hoffnung auf dieselbe, 5) in der Aushebung des Glaubens als der principiellen Bedingung alles Heils, 6) in der Darstellung der christlichen Gemeinschaft — wiewohl alle diese Lehrmomente bei Paulus schon wegen des Umfangs seiner Lehrschriften in der Regel reichhaltiger entwickelt sind. Abweichend ist die Art, wie Paulus die Materie von der Vergebung der Sünden und von der Rechtfertigung behandelt, indem er auf den Grund einer Exposition der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit die Unfähigkeit des Gesetzes, den Menschen von der Sünde zu befreien, und die Befriedigung jenes Bedürfnisses durch Christum als den Versöhner unter der Bedingung des Glaubens an ihn entwickelt. Diese Behandlungsweise führt eine viel entwickeltere Heilslehre mit sich, als die des Petrus, und ebenso eine viel entwickeltere Lehre von der Sünde.

4. Rückblick auf den Lehrbegriff und die Stellung des Apostels.

§. 68.

Aus dieser Darstellung der petrinischen Lehre geht hervor, daß sie die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi nicht nur zu ihrem Ausgangspunkt macht, sondern auch nach ihren Hauptmomenten vollständig darlegt, daß sie ferner an dieselbe eine reichhaltige Lehrentwicklung anknüpft über die Ursächlichkeit des Heils sowohl als über das Heil selbst, — eine Lehrentwicklung, welche jedoch in Absicht auf die Person des Erlösers, sowie auf die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen mehr auf die geschichtliche Erscheinung als auf das dieser Erscheinung zu Grunde liegende Wesen eingeht; und in dieser Beziehung erhellt ebensowohl der Fortschritt, welcher die Lehre des Petrus gegenüber von der des Jakobus charakterisirt, als der Standpunkt, auf welchem die petrinische Lehre gegenüber den entwickelteren apostolischen Lehrbegriffen zurückbleibt, sowie das Verhältniß des petrinischen Lehrbegriffs zu der geschichtlichen Stellung des Apostels Petrus als des ersten apostolischen Zeugen der geschichtlichen Erscheinung Jesu, des Messias, zu der ersten Gründung und Leitung der Kirche Christi im Mittelpunkt des alttestamentlichen Volkes und zur

ersten Autorisirung einer Predigt des Evangeliums über die Grenzen dieses Volkes hinaus.

1. Wir haben im Lehrbegriff des Petrus im Wesentlichen Alles, was wir schon bei Jakobus gefunden haben; aber wir haben noch mehr, nämlich eine reichhaltige Christologie, die sich aber wesentlich an die geschichtliche Erscheinung Christi hält, und eine innige und reiche Verbindung dieser Heilsursächlichkeit mit dem Heil selbst. Aber wir sehen auch, auf welchem Punkte Petrus stehen bleibt. Eine didaktische Erklärung über das Wesen Christi als des *ἀρχηγος της ζωης* und des *σωτηρ* finden wir nicht. Petrus hat zwar ganz den Eindruck von der Person Christi, welchen wir zum Charakteristischen des Christenthums überhaupt rechnen müssen — Christus ist ihm Gegenstand göttlicher Verehrung, 4, 11. vgl. 5, 11. — aber auf die Frage: „warum mußte Christus kommen? warum mußte er gerade so kommen?“ geht Petrus so wenig ein als Jakobus. Christus ist ihm in sich etwas Nothwendiges und so sehr etwas Gegebenes, daß man nicht erst jene Frage aufzuwerfen hat. Doch tritt bei Petrus als wesentlich hervor, daß die Erscheinung Christi die Erfüllung der Prophetie ist; in so fern haben wir schon eine Begründung der geschichtlichen Erscheinung Christi, nicht nur indem diese als nothwendig erscheint objektiv, sofern sie geweissagt ist, sondern auch ausdrücklich sofern sie in einem ewigen göttlichen Rathschluß begründet ist. Einem aufmerksamen Leser wird die Erscheinung Christi nicht nur bei Petrus, sondern ebenso bei Jakobus als subjektiv nothwendig erscheinen, vermöge der Erlösungsbedürftigkeit der Menschen, aber auch das ist nicht ausdrücklich nachgewiesen, weil es nicht gegenüber von einem Gegner entwickelt werden mußte. Die petrinische Lehre bleibt also gegenüber den entwickelteren apostolischen Lehrbegriffen zurück 1) in Beziehung auf die Ursächlichkeit des Heils hauptsächlich dadurch, daß das Wesen der Person Christi noch nicht näher entwickelt wird, 2) in der Lehre von der Sünde als der Erlösungsbedürftigkeit, indem das der wirklichen Sünde zu Grunde liegende Sündenprincip im Menschen bei Paulus erst ex professo nachgewiesen und entwickelt wird, während es bei Johannes wiederum mehr vorausgesetzt wird, 3) darin, daß die Lehre des Heils nicht in ihrem Unterschiede von dem, was schon die alttestamentliche Oekonomie dargeboten hat, ex professo dargestellt wird. — Das sind nun so wichtige Punkte, daß es nicht zugegeben werden kann, was neuerdings oft blindlings behauptet worden ist, daß der erste Brief Petri eben schlechthin paulinisch sey. Es ist nicht bloß etwas weggelassen, sondern der Standpunkt ist ein anderer: es wird in diesem Brief noch gar nicht darauf reflektirt, den Unterschied der christlichen Religion von der alttestamentlichen ex professo nachzuweisen

und zu entwickeln. Es ist aber auch die Ansicht unhaltbar, der erste Brief Petri enthalte so viel, als vom Paulinismus in die Kirche übergegangen sey. Denn da ja dabei immer noch vorausgesetzt wird, daß ein beträchtlicher Unterschied zwischen Petrus und Paulus gewesen sey, so ist unerklärlich, wie dieses Schreiben von Anfang an als petrinisch aufgenommen werden konnte.

2. Die Lehrdarstellung des ersten Briefs Petri stimmt vielmehr ganz überein mit der geschichtlichen Stellung des Apostels Petrus. Diesem Apostel war die Aufgabe zugefallen, das Zeugniß von dem erschienenen Christus zuerst auszusprechen zur Gründung der christlichen Gemeinde. Dazu wäre eine Lehre wie die des Jakobus nicht geeignet gewesen. Es mußte zuerst das Zeugniß von dem persönlich erschienenen Christus Annahme finden, es mußte auf dem Standpunkt des alten Bundes gezeigt werden, wie die Prophetie des alten Bundes erfüllt sey in Jesu Christo, dann erst konnte die eigenthümliche Religionsgestaltung des Christenthums beginnen. Erst wenn bereits eine Gemeinde innerhalb des jüdischen Volkes bestand, konnte die Leitung dieser Gemeinde im Sinn und Geist eines Jakobus diejenige Anziehungskraft auf das Volk ausüben, welche nöthig war, um wenigstens alle damals empfänglichen Glieder dieses Volks in Palästina in den Bereich des Evangeliums hereinzuziehen. Das Volk wußte: in dieser Gemeinde wird die Erfüllung aller alttestamentlichen Prophetie in Jesu von Nazareth erkannt; daß aber damit das Evangelium von diesem Messias zugleich das vollendete Gesetz sey, in welchem der gesetzliche Eifer des Volkes zu seiner Befriedigung komme, das sollte durch eine Lehrentwicklung, wie sie bei Jakobus stattfand, einleuchtend werden und seine Anziehungskraft auf das Volk beweisen. — Die jerusalemische Gemeinde war zunächst Metropole der Judenchristen, während ihr in Antiochien eine Metropole der Heidenchristen gegenüberstand, aber wir müssen deßwegen doch die jerusalemische Gemeinde, namentlich wenn wir auf ihre Gründung sehen, als Muttergemeinde der ganzen Christenheit betrachten. Petrus wollte nicht eine bloße Nationalkirche der Juden gründen, darum mußte er bald in Berührung mit Heiden kommen, Apostelg. 10., und wir sehen nun, wie er eine den Heidenchristen mehr zugewendete Stellung einnahm, als Jakobus. Denselben Charakter trägt auch seine Lehre. Die Person Christi als des Herrn und des Lebensfürsten wird in Verhältniß gesetzt zu der ganzen Menschheit in ihrer simultanen und successiven Totalität, aber dennoch wird der Unterschied des Christenthums vom alten Bunde nicht hervorgehoben, sondern dasselbe vorzugsweise als Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie angeschaut.

5. Vergleichung des petrinischen Lehrbegriffs mit ähnlichen Schriften des Neuen Testaments.

A. Mit den Evangelien des Matthäus und des Markus.

§. 69.

Der bisher dargestellte petrinische Lehrbegriff steht mit den Evangelien des Matthäus und des Markus, soweit eine Vergleichung historischer Schriften mit didaktischen Lehrdarstellungen möglich ist, ungefähr auf demselben dogmatischen Standpunkt. Insbesondere ist der petrinische Lehrbegriff anzusehen als Ergänzung der Art und Weise, wie der Inhalt des Evangeliums Matthäus im Brief Jakobi aufgefaßt und verarbeitet ist, denn wenn im Evangelium Matthäus Christus dargestellt ist als derjenige, welcher Gesetz und Prophetie erfüllt hat, und Jakobus das Christenthum zunächst als die Vollendung des Gesetzes aufgefaßt hat, so hat Petrus dasselbe als Erfüllung der Prophetie dargestellt, worin die Erfüllung des Gesetzes zugleich mitenthalten ist. Doch könnte man sagen, daß das Evangelium Marci in gewisser Beziehung dem petrinischen Lehrbegriff noch entsprechender sey als das des Matthäus.

1. Wir haben bei der Vergleichung des jakobischen Lehrbegriffs mit dem Evangelium Matthäus gesehen, wie der Inhalt des Jakobusbriefs namentlich mit der Bergrede wesentlich verwandt ist. Aber wir haben dabei auch erkannt, wie bei Matthäus noch eine andere Seite hervortritt, nämlich die Erfüllung der Prophetie in Christo und seinem Werke. Ebendamit kommen wir aus dem Gebiet des Jakobus herüber in das des Petrus. Die messianische Erscheinung, wie sie im petrinischen Lehrbegriff dargestellt wird, erinnert uns zurück an die Darstellung des Matthäus, und besonders die Art und Weise, wie die messianische Erscheinung zurückbezogen wird auf die Prophetie, ohne daß dabei auf das innere Wesen der Person Christi näher eingegangen wäre, wenn gleich ein sehr hoher Begriff von der Person Christi aus einzelnen Aussprüchen hervorleuchtet.

2. Gleichwohl ist das Evangelium des Markus in gewisser Beziehung dem petrinischen Lehrbegriff noch entsprechender. Petrus gibt rückwärts von der geschichtlichen Erscheinung Christi von der Person Christi Nichts als daß sie von Ewigkeit her von Gott ersehen und ebendaher ihre Erscheinung geweissagt war, — Matthäus gibt einen Bericht

über die übernatürliche Zeugung Jesu, — Markus aber beginnt einfach mit dem messianischen Auftritt des Herrn, sofern er vorbereitet ist durch den Täufer als seinen prophetischen Vorläufer. Der Anfang des messianischen Heilswerks ist der öffentliche Auftritt des Herrn, und damit bezeichnet nun Petrus Apg. 1, 21 f. auch den Umfang dessen, was Gegenstand des apostolischen Zeugnisses sey. Markus gibt also keinen Bericht über die Person Christi, der über die Taufe durch Johannes hinausginge. Dagegen verfolgt er die messianische Erscheinung bis zu der Erhöhung Christi in den Himmel, Mark. 16, 19., welche Matthäus nicht in sein Evangelium aufgenommen hat. Petrus aber verfolgt ebenfalls bis dahin die Erscheinung Christi, 1 Petr. 3, 22. Auch die tiefe Erniedrigung Christi im Leiden und Sterben, welche Petrus vorzugsweise hervorhebt, hat Markus, namentlich als ein Leiden zur Versöhnung der Menschen, geschichtlich dargestellt und in Lehrworten des Herrn ausgehoben, und zeigt hierin gegen seine sonstige Kürze eine ganz auffallende Weitläufigkeit.

B. Mit dem zweiten Brief Petri.

§. 70.

Was den zweiten Brief betrifft, welcher in unserem Kanon den Namen des Petrus führt, so kommt sein Lehrinhalt mit unserem petrinischen Lehrbegriff in der Auffassung des Christenthums im Allgemeinen überein, sofern auch er das Christenthum als die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie betrachtet, und zwar ohne den Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testament didaktisch auseinanderzusetzen; aber wenn man auf den speciellen Lehrgehalt jenes Briefes eingeht, so findet sich freilich keine entschieden ausgesprochene Verwandtschaft oder Gleichmäßigkeit, nur überzeugt man sich leicht von der Reinheit und Trefflichkeit des in diesem Brief vorliegenden Lehrinhaltes, und was das Verhältniß dieses Gehaltes zu der kritischen Frage über den Ursprung des Briefes betrifft, so hängt die Entscheidung von der Untersuchung ab, ob und inwiefern die Unterschiede in der Lehrdarstellung durch Zeit und Umstände, insbesondere durch die Abzweckung des zweiten Briefes sich hinreichend und klar genug erklären lassen. Darauf wäre dann die kritische Untersuchung zu richten.

1. Der Standpunkt im Allgemeinen ist derselbe, sofern das Christenthum auch im zweiten Brief als Erfüllung der

alttestamentlichen Prophetie betrachtet wird, 1, 19—21. (vgl. 1 Petr. 1, 10—12.). Der Verfasser des Briefs, welcher sich als denselben bezeichnet, der sich schon einmal an diese Leser gewendet, denen er aber wiederholt schreibe, wohl wissend, daß die Ablegung seiner Leibeshütte nahe bevorstehe, wie ihm der Herr Jesus Christus auch angedeutet habe, beruft sich auf seine Selbsterfahrung von der Kraft und Gegenwart Jesu Christi als Zeuge seiner Herrlichkeit und Erhabenheit, V. 16., wobei er den Akt der Verklärung Christi und die dabei vorkommende Himmelsstimme als göttliches Zeugniß erwähnt, (Matth. 17, 5.), und sagt weiter: kraft dieser Erfahrungen haben wir an dem prophetischen Wort ein desto festeres, ein bekräftigtes Wort. Die Christen haben also durch das geschichtliche Leben Christi und das apostolische Zeugniß davon an dem Wort des alten Bundes eine bestätigte Prophetie, und sie thun gut, wenn sie fortwährend auf dieses Wort achten, das in der Finsterniß leuchtet, bis der volle Tag anbricht in den Herzen und in dem Reich Christi. Weil die Weissagung nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist, aus dem heiligen Geist, V. 21., so ist auch die Auslegung und Deutung der Weissagung nicht eigenes Werk der Menschen, V. 20. Aber eben deßwegen legt die Weissagung auch für sich selbst noch nicht sich selbst aus, sondern man muß warten auf ihre Erfüllung, und soweit die alttestamentliche Prophetie noch nicht in vollendete Erfüllung gegangen ist, thut man wohl, vorerst auf die Weissagung zu merken, als auf ein Licht, das noch im Finstern scheint. — Aber den Propheten, die vom heiligen Geist getragen geredet haben, stehen entgegen falsche Propheten, wie im alten Bunde so auch unter den Christen. Doch behandelt sie unser Brief noch als etwas Künftiges, 2, 1., während der Brief Judä sie schildert als bereits gekommen, mit Hinweisung auf das Gericht, das ihnen bevorsteht. Davor sollen die Leser sich warnen lassen und gedenken der alttestamentlichen Propheten und der apostolischen Worte, 3, 1 ff., und namentlich nicht verzagen, wenn die Zukunft Christi noch nicht bald erscheine. So sieht auch der zweite Brief Petri im Christenthum die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung, ohne auf den Unterschied des alten und neuen Bundes näher einzugehen.

2. Was nun die einzelnen Lehren unsres Briefs betrifft, so werden in demselben reichhaltige Motive von der Christologie und von der Heilslehre abgeleitet, und die Christologie und die Heilslehre hat wieder einen Einfluß auf die Art und Weise, wie der Gottesbegriff behandelt wird.

a) Sehr reichlich erwähnt der Brief die Person Christi. Ueberall ist es Jesus Christus, durch den alles Heil den Menschen zu Theil wird. Er ist *σωτηρ*, 1, 1. *κυριος ἡμων*, 1, 2. 8. 16., *κυριος και σωτηρ*, 2, 20. 3, 18. Es wird seine Erhabenheit und Kraft hervorgehoben, schon

in Beziehung auf sein irdisches Leben, und seine μεγαλειοτης, 1, 16 f. Er hat ein ewiges Reich, V. 11., insbesondere wird nun ausgehoben seine künftige Parusie und das Gericht, das er halten wird, 3, 4—13. Die Ausdrücke dafür sind παρουσια, V. 4., und ἡμερα κυριου, V. 10. Diese Parusie ist wohl zu unterscheiden von dem, was 1, 16. παρουσια genannt wird (seine Gegenwart während der irdischen Erscheinung, wie φανερωθηναι, 1 Petr. 1, 20.), sie wird 3, 12 bestimmter bezeichnet als παρουσια της του θεου ἡμερας. Dieser Christus ist so erhaben gedacht, daß ihm die göttliche Doxologie zukommt, 3, 18. (wo gar keine Möglichkeit ist, daran zu zweifeln, daß αὐτῳ auf Christus gehe). Ja unser Brief hat eine Stelle, 1, 1., wo man nach der Grammatik urtheilen müßte, daß Christus Gott genannt werde, wenn nämlich die grammatische Stellung des Artikels ganz genau wäre. Allein wir haben nicht das Recht, dieß hier anzunehmen, denn schon V. 2. ist θεος und Ἰησους wieder nebeneinandergestellt, und auch sonst ist die Stellung des Artikels nicht überall genau. Doch die Art, wie von Christus gesprochen wird, zeigt hinlänglich, daß er gänzlich als Gegenstand der religiösen Verehrung und Anbetung betrachtet wird. Aber rückwärts auf den präexistenten Christus und dessen Verhältniß zu Gott geht auch dieser Brief nicht ein. Insofern haben wir hier eine ähnliche Christologie, wie im ersten Brief. Ein Unterschied ist aber nicht zu verkennen. Im ersten Brief werden alle Phasen der Erscheinung Christi so geflissentlich erwähnt. Dazu ist wieder eine Ergänzung in unserm Brief: Die Erwähnung der Verklärung auf dem Berge, 1, 18., als einer Anticipation der himmlischen Verklärung. Dagegen nimmt der zweite Brief auf das Leiden und Sterben Christi keine besondere Rücksicht. Nur 2, 1. ist eine Hindeutung auf die Versöhnung (τον ἀγορασαντα αὐτους δεσποτην).

b) Was die Lehre vom Heil betrifft, so wird darüber im ganzen Brief gesprochen. Das Heil wird dargestellt als τα προς ζωην και εὐσεβειαν, 1, 3. Der prägnanteste Ausdruck aber unter vielen im Neuen Testament ist, daß die Christen seyen θειας κοινωνοι φυσεως, 1, 4. Wenn es zur θεια φυσις gehört, Geist zu seyn, so führt uns diese Exposition auf das zurück, was wir in der johanneischen Unterredung Jesu mit Nikodemus haben. Das Alles ist uns geschenkt durch seine göttliche Kraft, V. 3. (Gottes und Jesu Christi). Zum Heil gehört die Reinigung von den früheren Sünden, 1, 9., was die Vergebung voraussetzt und die Heiligung in sich schließt, und als Vollendung der Eingang in das ewige Reich Christi, V. 11., der uns reichlich dargereicht werden soll. Dieses Heil beruht auf der göttlichen Kraft und auf der δικαιοσυνη Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi,

1, 1. Δικαιοσυνη ist das Rechtsverhalten Gottes in seinem Bundesverhältnisse, sie setzt die Versöhnung, den neuen Bund voraus. Dieses Heil hat eine objektive und eine subjektive Bedingung. Objektive Bedingung ist die κλησις και ἐκλογη ἡμων, 1, 10. 3. Gott ist es, der die Menschen zu diesem Heil beruft, nachdem er sie dazu erwählt hat. Diese objektive Berufung und Erwählung aber muß vom Subjekt fest gemacht werden, V. 10. (und wenn man das thut, so wird man nicht straucheln), durch subjektive Bedingungen. Hier wird der Glaube genannt, 1, 1., (wo Glaube wahrscheinlich schon objektiv ist, aber das Subjektive voraussetzt,) und V. 5., wo der Glaube als die Wurzel alles christlichen Lebens erscheint, so daß mit Einem Wort gesagt wird: in diesem Glauben soll man erzeigen die Tugend, die ganze selbstthätige Sittlichkeit. Aus dem Glauben ist zu entwickeln als eine Erweisung des Glaubens die ἀρετη, die nicht seyn kann, wenn sie nicht wurzelt im Glauben, und aus dieser die Erkenntniß, als eine Frucht der schon selbstständig gewordenen sittlichen Thätigkeit, welche ganz aus dem Glauben hervorkommt. Von der Erkenntniß aus gehen dann die weiteren Zweige der christlichen ἀρετη, negativ und positiv, zuerst in Beziehung auf das Subjekt selbst im Verhältniß zu Gott und dann im Verhältniß zu den Brüdern. Wir haben also hier den Glauben als die Wurzel der Heilsaneignung. Aber nun wird in unserm Brief hauptsächlich die ἐπιγνωσις (auch γνωσις) genannt und der Glaube tritt mehr zurück. Es ist die Rede von der Erkenntniß Gottes, 1, 3., und Jesu des Herrn, V. 2., oder der Erkenntniß Jesu Christi unsres Herrn, V. 8. 2, 20. vgl. 1, 5. 6. 3, 18. In der Gnade Christi wächst man, indem man in seiner Erkenntniß wächst. In diesem Zusammenhang ist γνωσις schlechthin nicht eine einseitige theoretische Erkenntniß. Aber eine so starke Hervorhebung der γνωσις und ἐπιγνωσις findet sich im ersten Briefe nicht und deutet an, daß der Brief es mit Leuten zu thun hatte, die auf die Erkenntniß großen Werth legten. Tritt so der Glaube zurück, so ist auch in der Lehre vom Wesen des Heils ein doppeltes Moment, das im ersten Brief stark hervorgehoben war, hier zurückgetreten: das Versöhntseyn (ohne Zweifel angedeutet 1, 8. 2, 1., aber nur vorausgesetzt) und das Wiedergeborenseyn. Dagegen ist (weil auf die Parusie und das künftige Gericht so geflissentlich eingegangen wird) auch in das Heil der Begriff der Welterneurung in Folge der Parusie mitaufgenommen, 3, 10—13., eine Welterneurung, in Folge welcher die Welt schlechthin eine solche wird, in der Gerechtigkeit wohnt, V. 13.

c) Von der Lehre über die Person Christi und über das Heil gehen nun auch Rückwirkungen aus auf die Lehre von Gott, weil Gott als der Ausgangspunkt alles Heils gedacht wird. Gott ist unser Gott, 1, 1.,

Gott der Vater zunächst in Beziehung auf Jesus Christus, V. 17., der uns durch seine Herrlichkeit und Tugend berufen hat, V. 3., so daß er gerade in der Berufung seine Herrlichkeit und Tugend vorzugsweise erweist. Im Zusammenhang mit der Parusie Christi wird Gottes Gericht hervorgehoben, 3, 12., und wie die Welterneurung, so die Weltschöpfung und Weltzerstörung durch das Wort Gottes, V. 7. — Was der Brief vom Geist hervorhebt, das ist nur der Geist, welcher die heiligen Gottesmänner, die Propheten, erfüllt, 1, 21., und zwar ohne die Vermittlung durch Christus. In Beziehung auf die glaubigen Christen wird der heilige Geist, den der erste Brief so reich hervorhebt, nicht erwähnt. Dagegen wird aber das Heil als Theilnahme an der göttlichen Natur bezeichnet.

3. So nimmt der Lehrinhalt dieses Briefes im Allgemeinen denselben Standpunkt ein, wie der erste Brief und die Reden des Petrus in der Apostelgeschichte. In den einzelnen Lehrpunkten ist aber allerdings eine Verschiedenheit sichtbar, und der zweite Brief zeigt zum Theil eine alexandrinische Färbung, durch welche er eine Art von Zwischenglied zwischen dem petrinischen und johanneischen Lehrbegriff bilden konnte. Die Kritik muß also ihre Untersuchung darauf lenken, ob und wie diese Unterschiede sich erklären lassen durch die Verschiedenheit der Zeit, der Umstände, hauptsächlich der Zustände der Leser, der Veranlassung, des Zweckes, oder ob die Annahme eines andern Verfassers nothwendig sey. Das aber ist unzweifelhaft, daß der Lehrgehalt des Briefes ein in hohem Grad trefflicher ist, und das muß eine besonnene Kritik um so mehr behutsam machen.

6. Schluß dieses Abschnittes.

§. 71.

Aus den bisherigen Darstellungen ergibt sich, daß die Lehrbegriffe, welche die erste Grundform der apostolischen Lehre bilden, wirklich organische Lehrsysteme sind, und daß sie nicht unterlassen, innerhalb der ihnen gesteckten Grenze das charakteristische Wesen des Christenthums in's Licht zu setzen.

Wenn wir hier von organischen Lehrsystemen reden, so wollen wir damit nicht sagen, die bisher entwickelten Lehrbegriffe seyen vollständige Systeme christlicher Lehre, aber jeder Lehrbegriff ist ein organisches Ganzes, von innerer Einheit und Gliederung, im Gegensatz gegen die Meinung, als hätte man hier bloße Aggregate, bloße Konvolute von Lehransichten und Behauptungen. So sehr der jakobische und petrinische Lehrbegriff als

unvollständige Darstellungen der christlichen Lehre zu betrachten sind, so ist doch jeder ein Ganzes, in welchem sich eine Grundanschauung vom Christenthum darstellt, welcher jedes einzelne Lehrelement angemessen ist. Ist dieß das unbestreitbare Resultat unserer bisherigen Darstellung, so wirft es auch ein sehr günstiges Licht auf die Persönlichkeit der Verfasser. Diese hatten das Christenthum sich angeeignet einheitlich und als ein lebendiges, organisches Ganzes. Darum wird auch in den verschiedenen Lehrbegriffen, den am wenigsten entwickelten des Jakobus nicht ausgenommen, das charakteristische Wesen des Christenthums in's Licht gesetzt.

Zweiter Abschnitt.

Die zweite Grundform der apostolischen Lehre oder das Christenthum in seinem Unterschiede vom Alten Testamente.

I. Die apostolische Lehre nach Paulus.

1. Die Erkenntnißquellen der paulinischen Lehre.

§. 72.

Als Erkenntnißquellen der paulinischen Lehre sind sämmtliche den Namen des Apostels Paulus tragenden dreizehn Briefe zu betrachten, obgleich bei der Darstellung der Lehre auf die Zweifel der neueren Kritik Rücksicht zu nehmen ist, und diese dreizehn Briefe nicht alle von gleicher Wichtigkeit für die biblische Theologie des Neuen Testamentes sind. Bei diesem Reichthum an unmittelbaren Quellen nehmen die paulinischen Reden der Apostelgeschichte verhältnißmäßig eine untergeordnete Stelle ein, obgleich ihr Inhalt in dem Zusammenhang der aus den Briefen zu entwickelnden Lehre eine bemerkenswerthe Gewähr findet. Der Brief an die Hebräer, welchen wir nicht als eine paulinische Schrift zu betrachten berechtigt sind, ist seinem christlichen Standpunkt nach der paulinischen Lehre so verwandt, und doch so eigenthümlich gestaltet, daß es eine interessante Aufgabe ist, den Lehrgehalt dieses Briefes mit dem paulinischen Lehrbegriff in der Kürze zu vergleichen.

1. Ausgeschlossen ist der Brief an die Hebräer, welcher den Namen des Apostels nicht an der Spitze trägt, überhaupt der paulinischen Form ermangelt, und dessen Verfasser sich auch sonst nicht als Apostel Paulus zu erkennen gibt, vielmehr 2, 3. als Schüler der Apostel

sich zu bezeichnen scheint. So hat auch die Meinung von seinem paulinischen Ursprung im Alterthum vielen Widerspruch gefunden. Ob sein Alter über die Zerstörung Jerusalems hinaufreiche, ist zweifelhaft, vgl. §. 49, 6. Jedenfalls hat ihn der römische Clemens in seinem ersten Korintherbriefe benützt. Aber die abendländische Kirche erkannte ihn nicht als paulinisch an, und die Alexandriner seinen Inhalt, aber nicht seine Sprache, während freilich die syrische Kirche den Brief in ihren Kanon aufgenommen und in der griechischen Kirche seit der Mitte des dritten Jahrhunderts die Anerkennung seines paulinischen Ursprungs allgemein angenommen wurde. Eusebius kennt die früheren Zweifel und erklärt ihn für paulinisch, aber aus dem Hebräischen übersetzt durch einen paulinischen Schüler, er kann sich aber dafür auf keine historischen Zeugnisse berufen. Bei diesem Schwanken der kirchlichen Ueberlieferung muß die Kritik durch innere Gründe zur Entscheidung zu kommen suchen. Darauf gingen schon die Reformatoren zurück. Die inneren Gründe sind aber einer unmittelbar paulinischen Abfassung nicht günstig, so eigenthümlich kräftig, tief und trefflich der ganze Inhalt ist. Wegen der Verwandtschaft seines Lehrgehaltes mit der paulinischen Lehre ist es jedoch unsere Aufgabe, beide zu vergleichen. — Schließen wir nun diesen Brief aus, so müssen wir dagegen

2. jede Berechtigung in Abrede ziehen, von denjenigen neutestamentlichen Briefen, welche des Paulus Namen tragen, irgend einen aus der Zahl der paulinischen zu verbannen. In der alten Kirche sind alle ohne Widerspruch als paulinisch erkannt worden, wenn ihnen auch von Gegnern des Apostels Paulus die apostolische Autorität abgesprochen worden ist, und die inneren Gründe, durch welche man die Verwerfung motivirt hat, sind bis jetzt noch bei keinem zur Evidenz gebracht worden. Als ganz unwidersprechlich ächt gilt nach der neueren Kritik der Brief an die Galater, die beiden Korintherbriefe und der Römerbrief, und glücklicher Weise sind dieß auch dieselben Briefe, welche in Hinsicht des Lehrgehaltes die größte Wichtigkeit haben, und so sicheren Halt genug geben, um die Aechtheit der anderen darauf zu prüfen, ob sie sich an jene anschließen lassen. Im Römerbrief sind jedoch die zwei letzten Kapitel bezweifelt worden. Die Substanz des Briefes bleibt davon unberührt, aber die Zweifel selbst haben auch die entschiedenste Widerlegung gefunden. Dagegen sind die neun übrigen Briefe alle von der Kritik angetastet.

a) Am meisten angefochten sind die Pastoralbriefe, hauptsächlich der erste Brief an Timotheus von Schleiermacher, der ihn für ein Combination aus 2 Tim. und Tit. erklärt. Schon Eichhorn suchte alle drei als unächt darzustellen. De Wette theilte die Zweifel an allen dreien und hielt die compilatorische Entstehung des ersten Briefs für entschieden.

Schott hielt Lukas für den Verfasser, Credner hielt den Brief an Titus für ächt und glaubte, daß dem zweiten Brief an Timotheus zwei ächte Briefe des Paulus zu Grunde gelegen haben, aber gefälscht worden seyen, und daß dieser Fälscher auch den ersten Brief an Timotheus verfaßt habe. Die Gründe gegen die Aechtheit betreffen großentheils Sprache und Darstellung, die materialen waren blos negativer Art. Man suchte zu zeigen, daß gewisse Umstände mit der Zeit des Paulus nicht harmoniren. Dagegen hat es an einer positiven Kritik noch gefehlt. Diese versuchte Baur, indem er die Pastoralbriefe in das zweite Jahrhundert versetzte, so daß sie im Gegensatz gegen die Gnosis, besonders die marcionitische verfaßt wären, wobei aber der Verfasser doch der Gnosis einigen Einfluß auf seine Ideen eingeräumt habe. Es ist aber 1) sehr unwahrscheinlich, daß die Briefe, wenn sie so spät entstanden wären, doch schon im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts in der Kirche allgemein als paulinische gebraucht worden wären (Iren., Clem. Alex., Tert., Tatian hinsichtlich des Briefs an Titus); 2) die Beziehungen auf die Gnosis des zweiten Jahrhunderts sind nicht erweislich; jene Momente haben erweislich andere Beziehungen als auf die Erscheinungen der gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhandenen Gnosis und Kirchenverfassung. Auch wird bei dieser Kritik vorausgesetzt, daß gar keine Anfänge von Gnosis dagewesen seyen im apostolischen Zeitalter und daß die ganze Erscheinung der Gnosis auf einmal eingetreten sey mit den größten, ausgebildetsten Systemen. Die Elemente der Gnosis lagen gewiß längst in der geistigen Atmosphäre der Zeit. Mit dem gewaltigen Ferment des Christenthums traten die im Judenthum und Heidenthum liegenden Elemente zusammen, und die Natur des geschichtlichen Entwicklungsganges überhaupt muß auf die Annahme führen, daß den großartig ausgesponnenen Systemen der Gnosis schon andere, leisere Versuche, die wir doch nicht weniger für gnostisch halten müssen, vorangingen, wie ja auch unbestritten ist, daß schon Cerinth der Gnosis angehört, und wie auch die Erzählung von dem allerdings später fabelhaft ausgeschmückten Magier Simon andeutet.

b) Von den übrigen Briefen sind nur drei auch früher schon bezweifelt worden, nämlich der zweite Thessalonicherbrief, der Epheser- und der Kolosserbrief. Die Aechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs wurde theils wegen seines Verhältnisses zum ersten Brief, theils wegen der Lehre vom Antichrist angegriffen von E. Chr. Schmidt und von de Wette (mit dem Zugeständniß, daß die Gründe nicht hinreichend seyen, und daß der Brief Vortreffliches enthalte), sowie von Kern (Tübinger Zeitschr. 1839, 2.), gegen welchen Pelt und de Wette in späterer Zeit die Aechtheit vertheidigten. Auch der Epheserbrief wurde angefochten, indem er gewisse auffallende Erscheinungen darbiete, welche in seiner Beschaffen-

heit an sich und in seinem Verhältniß zum Kolosserbrief liegen. Darauf hat de Wette in seiner Einleitung Zweifel an der Aechtheit gegründet, in welche auch Usteri in seiner Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs einstimmte. Zwar mußte de Wette selbst zugestehen, daß die Gründe nicht hinreichen, diesen Brief zu verwerfen, der so Vieles enthalte, was des Apostels würdig und kaum von einem Nachahmer zu erwarten sey, und welchen das ganze Alterthum als ächt anerkannt habe. Sämmtliche Commentare der neuesten Zeit haben die Aechtheit gegen de Wette geschützt, der aber doch in seinem Commentar seine Ansicht festgehalten hat. Der Kolosserbrief wurde angegriffen von Meyerhoff, dieser hat aber Bekämpfer gefunden in Huther und de Wette. Alle drei Briefe nun, und dazu noch die drei übrigen sind in Anspruch genommen von der Kritik in Baur's Paulus und in Schweglers nachapostolischem Zeitalter. Die Bekämpfung stützt sich auf innere Gründe, hat aber im Ganzen noch wenig Unterstützung gefunden, so daß wir diese Briefe nicht aus der Zahl der Erkenntnißquellen des paulinischen Lehrbegriffs ausschließen dürfen.

3. Das Verhältniß dieser Briefe zu der paulinischen Lehre. Ihre Wichtigkeit hängt ab von ihrer Authentie und ihrem Reichthum an Lehrgehalt. Glücklicherweise sind, wie bemerkt, die wichtigsten in der einen Hinsicht auch die in der andern. Diese müssen also die Grundlage unserer Darstellung bilden; aber die anderen, welche sich an sie anschließen, eignen sich doch auch alle, jeder seinen Beitrag zu der paulinischen Lehre zu liefern. Bei dem raschen Entwicklungsgang der christlichen Kirche in der ersten Zeit, bei der Beweglichkeit des Geistes des Apostels und der Energie, mit welcher er jeder unchristlichen Modification christlicher Lehre entgegentrat, ist es nur natürlich, daß in den späteren Briefen Lehrbestimmungen mit unterlaufen, die sich in den älteren nicht finden; und das Gegentheil schlechthin voraussetzen, hieße von dem Geiste des Apostels nur gering denken. Wir werden aber darauf aufmerksam zu machen haben, wie sich diese späteren Lehrbestimmungen fast nothwendig aus den früheren ergaben, sobald Veranlassung da war, diese von einer neuen Seite zu beleuchten. So war es insbesondere natürlich, daß der Apostel, der früher sich vorzugsweise auf anthropologischem Gebiete bewegte, sobald im Verlaufe des apostolischen Zeitalters Lehransichten auftraten, die in unmittelbarer Beziehung zur Christologie standen, auch diese Lehre in seinen Briefen näher entwickelte. Dabei hat er deßwegen seine dogmatische Ansicht nicht geändert, die christliche Lehre ist bei ihm so wenig als irgendwo ein Aggregat von Lehrformeln, sondern eine organische Einheit, die sich im Laufe der Zeit nach den gegebenen Verhältnissen immer mehr entfaltet. Die Ergebnisse einer genaueren Untersuchung des paulinischen Lehrbegriffs werden so ein bedeutendes Gewicht in die kritische Wagschale legen. Wir werden

also die älteren und jüngeren Briefe auseinanderhalten müssen, und wo irgend eine bedeutende Verschiedenheit sich zeigen würde, darauf Rücksicht nehmen.

a) Ein besonderes Interesse für die biblische Theologie wegen des Entwicklungsganges der Lehre hat die Eintheilung der Briefe nach ihrem Alter. Wir haben

α) Solche, welche vor der mehrjährigen Gefangenschaft des Apostels geschrieben sind. Die ältesten sind die beiden Briefe an die Thessalonicher, geschrieben aus Korinth, vgl. Apostelg. 18, 1—18., sodann der Brief an die Galater, geschrieben am wahrscheinlichsten aus Ephesus, nachdem der Apostel die früher gestifteten Gemeinden besucht, Apg. 18, 23., und seinen Aufenthalt für zwei Jahre in Ephesus genommen hatte, Apg. 19, 1. Der erste Korintherbrief ist ebenfalls aus Ephesus geschrieben, gegen das Ende seines dortigen Aufenthalts, 1 Kor. 16, 8—10. Apostelg. 19, 21 f. Etwa ein halbes Jahr später ist der zweite Korintherbrief, von Macedonien aus, geschrieben worden, vor dem dreimonatlichen Aufenthalt in Achaja, Apostelg. 20, 3. In die Zeit dieses Aufenthalts fällt der Brief an die Römer, in Korinth geschrieben, während des zweiten Aufenthalts in dieser Stadt, Apostelg. 20, 2 f. Röm. 16, 1. 23., kurz vor seiner letzten Reise nach Syrien und Jerusalem, Röm. 15, 25 ff. Apostelg. 20, 3.

β) Solche, die während der Gefangenschaft geschrieben sind. Paulus war zwei Jahre in Cäsarea gefangen, ein halb Jahr brachte er auf der Reise nach Rom und wenigstens zwei Jahre in Rom selbst zu. Diese Gefangenschaft macht natürlich Epoche in der apostolischen Wirksamkeit des Paulus. Schon in Cäsarea hatten seine Freunde und Schüler Zutritt zu dem gefangenen Apostel, und in Rom durfte er in eigener Miethwohnung, obgleich mit einer Kette an einen Soldaten gefesselt, seinen Aufenthalt nehmen und auch eine größere Anzahl von Besuchenden bei sich aufnehmen, Apostelg. 28, 30 f. Wir haben eine Anzahl von Briefen, welche in diese Zeit gesetzt werden müssen. Die Briefe an die Epheser, Kolosser und an Philemon setzen sich in eine und dieselbe Zeit, etwas später der Brief an die Philipper; diese vier sind am wahrscheinlichsten in Rom geschrieben.

γ) Weniger sicher läßt sich die Zeit bestimmen für die drei Pastoralbriefe, auch wenn ihre Aechtheit ganz sicher vorausgesetzt wird. Manche setzen sie in die Zeit nach der Gefangenschaft, indem sie eine Befreiung aus derselben annehmen, sofort eine Zwischenzeit und endlich eine zweite mit dem Märtyrertod sich schließende Gefangenschaft, während Andere für alle drei Briefe, oder wenigstens für den ersten Brief an Timotheus und für den Brief an Titus einen Zeitpunkt im Leben des Apostels, soweit

dasselbe in der Apostelgeschichte dargestellt ist, aufsuchen. Jedenfalls setzt sich der zweite Brief an Timotheus selbst ausdrücklich in eine Gefangenschaft des Apostels in Rom, in eine Situation, welche derselbe für gefährlich hält.

b) Vergegenwärtigen wir uns auch noch die Hauptveranlassungen dieser Briefe, denn darnach richtet sich ihr Lehrinhalt, so zeigen sie meist einen Gegensatz, welchen der Apostel bekämpft und der ihn eben veranlaßt, in eine gewisse Materie einzugehen.

α. Es sind gewisse Irrthümer über die Parusie Christi, die er in der Gemeinde zu Thessalonich bekämpft. Es hatte sich nämlich der Irrthum verbreitet, als stünde die Parusie Christi unmittelbar bevor. Dieser Gegensatz war zunächst etwas Oertliches, aber ein anderer Gegensatz war tiefer eingreifend und daher auch weiter verbreitet:

β. judaistische Lehransichten, namentlich solche von pharisäischer Richtung. Gegen diese judaistisch gesetzliche Richtung hatte Paulus sein Leben lang zu kämpfen, indem theils diese Zeloten selbst innerhalb der Gemeinden gegen Paulus und seine Lehre operirten, theils auch die ungläubigen Juden und Heiden gegen Paulus aufwiegelten, weil auch die ungläubigen Juden hauptsächlich in der paulinischen Behandlung des Evangeliums den schwersten Gegensatz gegen die jüdische Nationalität fanden. So kam es, daß auch die Gefangenschaft des Apostels im Zusammenhang damit stand. Diesen Gegensatz betreffen mehrere der Hauptbriefe des Apostels, welche sowohl die Lehre des Apostels als die apostolische Autorität des Paulus vertheidigen (der Galaterbrief; vgl. auch Phil. 3, 4—6.), oder ist es wenigstens die paulinische Lehre von der Unabhängigkeit des Heils vom mosaischen Gesetze, welche begründet und entwickelt werden soll im Gegensatz gegen einen gesetzlichen Standpunkt innerhalb des Christenthums (der Römerbrief), oder vorzugsweise die apostolische Autorität des Paulus, welche gegen mehr oder weniger feindselige Gegner vertheidigt werden soll (die beiden Korintherbriefe, welche aber auch sonst reich sind an mannigfaltigem Lehrgehalt). — Unter den gegen die pharisäisch gesetzliche Richtung polemisirenden Briefen ist es vor allem der Brief an die Römer, welcher am meisten rein nur den Gegensatz behandelt gegen die paulinische Lehre von der Unabhängigkeit des Heils vom mosaischen Gesetz. Die übrigen Briefe in jener Klasse haben noch andere Punkte, auf welche die Polemik und Erörterung sich richtet. Ebendaher haben wir auch im Römerbrief die reinste und vollständigste Erörterung jener Lehre.

γ. Ein anderer Standpunkt ist es, der bekämpft wird in einigen jüngeren Briefen, sofern in der Zwischenzeit allmälich die Entwicklung der Gemeinden weiter ging und so auch eine theosophische oder gnostisirende Richtung sich offenbart, welche gegen das Ende der paulinischen

Laufbahn in Kleinasien allmälich sich geltend machte. Dieß finden wir in den Briefen an die Kolosser und die Epheser, welche einen vorherrschend christologischen Standpunkt einnehmen, sodann in den drei Pastoralbriefen, wo jedoch überhaupt auf die damaligen Zustände der Gemeinden vielfache Rücksicht genommen wird.

4. Was die paulinischen Reden in der Apostelgeschichte betrifft, so sind von Apostelg. 13. an außer einzelnen denkwürdigen Aeußerungen auch ausführliche Reden von Paulus erwähnt, theils solche, die sich auf die Vertheidigung wegen seiner Gefangenschaft beziehen, Kap. 22—28., und zwar 22, 1—21. an das Volk zu Jerusalem, vgl. 23, 1—6. vor dem Synedrium; 24, 10—21. vor dem Proconsul in Cäsarea; Cap. 26. an Festus und den König Agrippa; 28, 17—20. vor den Angesehensten der Juden zu Rom; theils Lehr- und Ermahnungsreden, welche als Proben seiner Verkündigung des Evangeliums aufgenommen sind. Diese Reden sind gehalten worden vor Heiden, Apostelg. 14, 15—17. in Lystra vor einer Versammlung des Volkes, das nach einer wunderbaren Heilung ihm und dem Barnabas opfern wollte; 17, 22—31. die Hauptrede auf dem Areopag in Athen; 16, 31. der Zuruf an den verzweifelnden Kerkermeister zu Philippi; vor Juden, 13, 16—41. vor Juden und Judenproselyten in der Synagoge zu Antiochia in Pisidien, 17, 3 zu Thessalonich, vgl. 18, 5 f., zu Korinth, 28, 23. 25—28. zu Rom über das Verhältniß theils der Juden, theils der Heiden zum Christenthum; vor Johannisjüngern 19, 2—4. und vor Christen, 20, 18—36. die Abschiedsrede an die Lehrer und Vorsteher der ephesinischen Gemeinde, welche Paulus nach Milet zu sich gerufen hatte, einer Stadt, die er auf seiner Seereise nach Jerusalem berührte, vgl. 21, 13. Wir werden nun sehen, daß der Inhalt dieser Reden sich schön einfügt in den aus den Briefen bekannten Lehrbegriff und daß namentlich die Rede an die Juden, Apostelg. 13, 16—41., das charakteristisch Paulinische enthält; daß es also unbegründet ist, wenn man behauptet, in der Apostelgeschichte rede Paulus wie Petrus und Petrus wie Paulus. Bei diesen Reden nun haben wir keinen Grund, an der geschichtlichen Glaubwürdigkeit zu zweifeln, da es dem Verfasser der Apostelgeschichte offenbar nicht an Kenntniß des Apostels und seiner Wirksamkeit fehlt. Neben dem Reichthume von unmittelbaren Zeugnissen, die wir in den Briefen haben, sind allerdings diese aus zweiter Hand auf uns gekommenen nur von untergeordnetem Werth. Doch sind sie nicht ohne besonderes Interesse, deßwegen, weil sie meist an Nichtchristen gerichtet sind, während die Briefe meistens an Christen gehen. Obgleich nun der Apostel hier seine Ansichten mit großer Mäßigung ausspricht, so sind doch seine Grundansichten unverkennbar nicht blos in Ansehung des Universalismus, sondern auch der Unabhängigkeit des Heiles vom Gesetz im

Gegensatz des Glaubens, vgl. Apostelg. 13, 16—47. Merkwürdig ist ferner auch die Art, wie Paulus das Christenthum gegenüber vom Götzendienste lehrt, Apostelg. 14. und 17., wo zugleich die fruchtbaren Keime liegen zu dem, was er in Röm. 1. und 2. so schön entwickelt hat und was man seine natürliche Theologie nennt.

2. Die Auffassung des Christenthums durch den Apostel Paulus überhaupt.

§. 73.

Paulus erkannte es als die Aufgabe seines apostolischen Berufes, das Christenthum in seinem Unterschiede vom alten Bunde, das Heil des Evangeliums in seiner Unabhängigkeit vom Gesetz darzustellen. Dabei ist es für ihn charakteristisch, sowohl in Absicht auf die Sünde als auf das Heil, nicht vorzugsweise bei der geschichtlichen Erscheinung stehen zu bleiben, sondern auf das der Erscheinung zu Grunde liegende Princip und Wesen einzugehen, und indem er darüber Lehrbestimmungen aufstellt, zu einer tieferen Erkenntniß des Christenthums, aber eben dadurch auch der alttestamentlichen Oekonomie hinzuleiten. So erfaßt er das Christenthum nicht blos überhaupt als eine göttliche, beseligende Kraft, sondern insbesondere als die Offenbarung der *δικαιοσυνη θεου* als einer vom Gesetz unabhängigen, auf dem Glauben an Jesum Christum für Alle ohne Unterschied beruhenden, ebendaher als belebenden Geist im Gegensatz gegen den tödtenden Buchstaben, und wie als göttliche Kraft, so als göttliche Weisheit und zwar in Christo; aber er hob damit den Zusammenhang des Christenthums mit dem alten Bunde so wenig auf, daß vielmehr eben er, der den Unterschied am bestimmtesten aufzeigte, auch den Zusammenhang als einen lebendigen am bestimmtesten nachwies, indem er das Gesetz als den *παιδαγωγος εις Χριστον* kennen lehrte. Diese Auffassung und Darstellung des Christenthums war in den geschichtlichen Verhältnissen der Gemeinden als ein wesentliches Bedürfniß, und in der geistigen Individualität des Paulus sowie in seiner Bekehrung so gegründet, daß aus diesen Momenten die paulinische Lehre nach ihrem ganzen wesentlichen Inhalt sich begreift. Denn überall offenbart sich in seinen Briefen wie in seiner Wirksamkeit für die Sache Jesu Christi ein

in hohem Grad selbstständiger kräftiger Geist, in einer Weise, welche uns Bürge ist, daß das Eigenthümliche seines Lehrbegriffs wesentlich ihm selbst angehört, d. h. gegründet ist in einer Gestaltung seines christlichen Bewußtseyns, die in der Art seiner Bekehrung, Berufung, Begabung und fortwährenden Führung von oben, sowie in dem Wesen seiner Persönlichkeit ihren befriedigenden Erklärungsgrund findet.

1. Paulus hat es als seine apostolische Aufgabe erkannt, das Heil in Christo in seiner Unabhängigkeit vom Gesetz darzustellen. Als göttliche Kraft und göttliche Weisheit charakterisirt er das Christenthum 1 Kor. 1, 24. vgl. Kap. 2. im Gegensatz gegen das, was Juden und Hellenen suchen und im Christenthum nicht finden und gegen die scheinbare Schwäche des Evangeliums in menschlichen Augen. Es ist zwar zunächst hier nur der Gegensatz gegen das, was Juden suchen, nicht gegen den alten Bund an und für sich, aber der Sinn des Apostels ist doch auch schon hier deutlich und wird durch Anderes näher bestimmt.

a) Bei dem abstrakten Begriffe 1 Kor. 1, 18. 24. 25. des Christenthums als göttlicher Kraft, d. h. als einer von Gott stammenden und deßwegen auch göttlichen und göttlich wirksamen Kraft bleibt der Apostel nicht stehen, sondern bestimmt diesen Begriff näher

α) als die Offenbarung der vom Gesetz unabhängigen, auf dem Glauben an Jesum Christum für Alle ohne Unterschied beruhenden *δικαιοσυνη θεου*; so im Brief an die Römer, wo dieß das Thema ist. Das Christenthum ist dem Apostel auch hier *δυναμις θεου* zum Heil für jeden Glaubenden, Röm. 1, 16., und dieß entspricht vorläufig dem *λογος δυναμενος σωσαι τας ψυχας* des Jakobus, Jak. 1, 21. vgl. 1 Petr. 1, 23—25., aber schon hier wird als Charakter des Christenthums die Universalität bezeichnet, vgl. Röm. 1, 16 f. 3, 21 f. 2 Kor. 3, 9. 5, 17—21. Gal. 2, 21. Die *δικαιοσυνη* vor Gott und von Gott wird im Evangelium thatsächlich geoffenbart. Das Evangelium lehrt sie nicht nur, sondern es verwirklicht sie, sie kommt durch die Wirklichkeit zum Bewußtseyn, so daß der Glaube nicht nur die Bedingung ist für das Wirklichwerden und zum Bewußtseyn Kommen der *δικαιοσυνη*, sondern auch beständig die Bedingung bleibt, unter welcher die *δικαιοσυνη* vorhanden ist. Röm. 3, 21 f. ist das, was 1, 17. Thema war, durch *χωρις νομου* bekräftigt. Auch 1 Kor. 1, 30. wird gesagt, daß Christus unter Anderem uns auch zur *δικαιοσυνη* gemacht sey. 2 Kor. 3, 9. 5, 21. wird die *δικαιοσυνη* als das Wesentliche im Heil vorangestellt. Auch der Galaterbrief hat diesen Grundbegriff der *δικαιοσυνη* und des *δικαιωθηναι*, Gal. 2, 16. 17. 21., dasselbe ist eine eigenthümliche Wirkung des Todes Christi.

β) Das Christenthum ist ferner lebendigmachender Geist, im Gegensatz gegen den tödtenden Buchstaben, 2 Kor. 3, 6—9. Der Apostel stellt hier einander gegenüber das Amt des alten und des neuen Bundes und charakterisirt den alten Bund als tödtenden Buchstaben, V. 6., d. h. als ein dem Menschen äußerliches Gesetz, das ebendaher zwar als Gesetz denselben in Anspruch nimmt, vermöge des Gewissens, aber ohne innerlich den Menschen treiben, beleben, beherrschen zu können, weßhalb dieser Buchstabe zwar den seiner Norm widerstrebenden Menschen verdammen kann, aber nicht ihn dieser Norm gemäß machen und beseligen. Als verdammend wird das Gesetz bezeichnet und als aufhörend, blos temporär, V. 11. Dagegen bezeichnet Paulus den neuen Bund 1) als lebendigmachenden Geist, V. 6., d. h. als eine Kraft, die nicht nur in sich selbst lebendig ist, sondern auch belebt, dem Menschen ein neues Leben mittheilt, 2) als rechtfertigend, die *δικαιοσυνη* bewirkend, V. 9., und 3) als bleibend, V. 11. vgl. Röm. 7, 6. — Haben wir hier eine durchgeführte Gegenüberstellung des alten und des neuen Bundes, so finden wir einen kürzer ausgesprochenen Gegensatz Röm. 8, 2. Das Christenthum ist *ὁ νομος του πνευματος της ζωης ἐν Χριστῳ Ἰησου* (das Gesetz des lebengebenden Geistes in der Gemeinschaft mit Christo Jesu). Dieser *νομος* hat befreit von dem Gesetz der Sünde und des Todes. Es stehen also einander zwei *νομοι* entgegen; *νομος* wird beidemal gesetzt, natürlich mit Anspielung auf das alttestamentliche Gesetz, unter dem Sünde und Tod die normgebende Macht geworden war, unter welcher der Mensch in Wahrheit stand. In der Gemeinschaft mit Christo Jesu aber ist der Geist, welcher das Leben aus Gott und in Gott gibt, die normgebende Macht geworden. Das Gesetz der Sünde und des Todes ist also nicht unmittelbar das Gesetz des Alten Testaments, denn das Gesetz ist an sich heilig und gut, 7, 12.; das Gesetz der Sünde und des Todes ist vielmehr subjektiv zu nehmen, als etwas in dem Menschen Liegendes, 7, 23. 25. Dagegen der lebengebende Geist ist der Geist Gottes, der objektive göttliche Geist, aber sofern er in den Glaubigen wohnt, 8, 9—11., sie belebend, V. 10., sie treibend und leitend, V. 14. Er gibt das Leben in der Gemeinschaft mit Christo Jesu. Diesen göttlichen Geist stellt Paulus dar als einen *νομος*, um ihn gegensätzlich zu parallelisiren zunächst mit dem *νομος ἁμαρτιας* im Menschen, sodann mit dem alttestamentlichen Gesetz, unter dem es so weit gekommen ist, daß der Mensch offenbar und bewußterweise unter der *ἁμαρτια* und dem *θανατος* gestanden, und welches in keinem Fall vermögend war, die Macht der *ἁμαρτια* und des *θανατος* aufzuheben. Was dem Gesetz unmöglich war, das ist durch die Erlösung in Christo geschehen, V. 3. Den lebengebenden Geist führt das Christenthum mit sich, so daß jeder an das Evangelium

Glaubende diesen Geist hat, 7, 6. Gal. 3, 2—5. 4, 6. In Christo sind die Christen durch den Glauben versiegelt worden mit dem heiligen Geist der Verheißung als dem Unterpfand des ewigen, die volle Erlösung in sich schließenden Erbes, Ephes. 1, 13 f., und so ist es auch das Eigenthümliche des Christenthums, daß durch den Tod Christi Juden und Heiden mit einander vereinigt in Einem Geiste den Zutritt haben zum Vater, Ephes. 2, 18. Das Christenthum gibt diesen belebenden Geist, sofern es eine thatsächliche Offenbarung der *δικαιοσυνη θεου* ist, 2 Kor. 3, 9. Gal. 3, 21 f., es befreit vom Fluch und vom Joch des Gesetzes, Gal. 3, 13. Die zwei Begriffe: *δικαιοσυνη θεου* und Lebendiggemachtseyn durch den Geist hängen ganz nothwendig innerlich zusammen. Wenn nun Paulus sagt, das Christenthum sey göttliche Kraft, so versteht er eben das darunter, daß man durch das Christenthum des Heils theilhaftig werde, indem man die *δικαιοσυνη θεου* und das wahre Leben empfange. Im Christenthum liegt die Kraft zu diesen beiden.

b) Das Christenthum wird von Paulus auch als göttliche Weisheit betrachtet (namentlich im ersten Korintherbrief); es ist die Offenbarung des in sich allerweisesten göttlichen Rathschlusses zum Heil der Menschen, 1 Kor. 2, 7—12. Ebendaher ist sein Inhalt einerseits an und für sich ein weiser Inhalt, in welchem sich die absolute, göttliche Weisheit kundgibt, andererseits ein Inhalt, welcher den, der daran glaubt, weise macht, ihn das Verhältniß der Menschen zu Gott, ja das ganze Verhältniß der Welt zu Gott und Gottes zu der Welt im rechten, göttlichen Licht anschauen lehrt und den rechten Weg zum Heil dem Einzelnen und der Gesammtheit der Menschen zeigt. Paulus betrachtet deßwegen das Christenthum als göttliche Weisheit, weil die Korinther als Hellenen auf Weisheit sehen, nach Weisheit trachten, 1 Kor. 1, 22. Für sich selbst konnten sie das Christenthum nicht als Weisheit ansehen, aber wenn sie wirklich im Glauben auf dasselbe eingegangen sind, sollen sie es in Wahrheit als ächte göttliche Weisheit erkennen. Die Weisheit steht im Gegensatze gegen die menschliche, 1 Kor. 2, 4. 6. Sie liegt *ἐν μυςηριῳ*, in dem zuvor unbekannten, aber durch Christus geoffenbarten göttlichen Rathschluß der Gnade, der sich den *ἀρχοντες του αἰωνος τουτου* verbarg, 2, 8. 9., den Christen aber geoffenbart ist durch den Geist von Gott, V. 12., der sich im Gegensatze gegen den Geist der Welt erprobt, dessen Mittheilung nicht dem natürlichen, sondern nur dem von Gott geleiteten Geist verständlich ist. Paulus geht aber von diesem Gesichtspunkt nicht blos im ersten Korintherbrief aus, sondern auch in den Briefen an die Epheser und Kolosser. Auch in diesen Briefen hatte es der Apostel mit Leuten zu thun, welche ihm mit der Anmaßung einer höheren Weisheit gegenüberstanden, und zwar hier zusammenhängend mit der gnostisirenden Geistesrichtung,

welche in Kleinasien gegen das Ende der paulinischen Laufbahn mehr hervortrat. Darum hebt Paulus die Weisheit in Christo so nachdrücklich hervor: im Christenthum sind alle Geheimnisse der Weisheit und des Wissens vorhanden, zunächst verborgen, aber so, daß sie immer mehr dem Glaubigen aufgedeckt werden, Kol. 2, 3. vgl. V. 8. Auf denselben Begriff führt auch Ephes. 3, 8—11., und zwar eben wie 1 Kor. 2, 7—12., mit besonderer Rücksicht auf den Erlösungsrathschluß Gottes, namentlich sofern derselbe alle Menschen, auch die Heiden, umfaßt. Ebenso Röm. 11, 33—36. Göttliche Weisheit ist das Christenthum, weil es göttliche Kraft ist, weil es die belebende und rechtfertigende Kraft für die Sünder hat, weil es die Menschen zum Heil führt, auf eine Weise, die kein Mensch erdenken konnte, die allein auf dem weisen ewigen göttlichen Rathschluß beruht.

c) Was nun Paulus nach dem Bisherigen dem Christenthum vindicirt hat — daß es sey göttliche Kraft und göttliche Weisheit — das ist das Christenthum eben insofern, als Christus selbst θεου δυναμις και θεου σοφια ist, 1 Kor. 1, 24. Christus ist das lebendige Princip des Christenthums, dem diese Prädikate zukommen, 2 Kor. 3, 17 f. 1 Kor. 15, 45. Deßwegen hat Paulus seine eigene Bekehrung und Erleuchtung damit bezeichnet, daß Gott ihm seinen Sohn innerlich geoffenbart habe, Gal. 1, 16. Der Glaubige hat es nicht zu thun blos mit einem von außen ihm entgegentretenden Wort, obgleich allerdings durch die ἀκοη πιστεως der Glaube vermittelt wird, Gal. 3, 2. — das, womit der Mensch im Glauben in Gemeinschaft tritt, ist eben der lebendige Christus selbst, der nun im Glauben lebt, Gal. 2, 20., und in welchem der Glaubige die Gerechtigkeit hat, V. 21. Wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein, Röm. 8, 9. Durch die Versöhnung, welche Christus vermittelt hat, wird Alles neu so daß, wer in ihm ist, eine neue Kreatur ist, 2 Kor. 5, 17. Alle Theilnahme am Christenthum schließt in sich das Gleichgestaltetwerden dem Bild Jesu Christi, auf daß er sey der Erstgeborene unter vielen Brüdern, Röm. 8, 29. So muß Paulus auf das Wesen der Person Christi eingehen, und da sind es nun zwei Momente, die Paulus vorzüglich aushebt und die uns zurückführen auf die Art seiner Berufung: der Begriff Christi als des Sohnes Gottes, Gal. 1, 16. 4, 4—6., durch den alle Gotteskindschaft den Menschen vermittelt wird, der das Gesetz mit seinem Buchstaben aufhebt, und sodann der Begriff Christi als des göttlichen Lebensprincips, durch welches die Neubelebung für uns vermittelt wird.

So ist im Christenthum etwas ganz Neues gegeben, was das Gesetz nicht in sich hatte, Röm. 8, 3., was gar nicht innerhalb des vom ersten Urmenschen ausgegangenen Gesammtlebens enthalten ist, Röm. 5, 12 ff. 1 Kor. 15, 45. Es besteht also ein Gegensatz zwischen dem Christenthum und dem vorchristlichen Zustand, in und außerhalb

dem Gesetz. Alles, was selbst die alttestamentliche Oekonomie enthält, gehört zu den στοιχεια του κοσμου, Gal. 4, 1—5. Kol. 2, 20., die Juden waren Kinder des Zorns wie die Heiden, Eph. 2, 3. Von dieser Seite betrachtet führt der alte Bund über das adamitische Gesammtleben nicht hinaus, gehört zum A B C des κοσμος, zur Elementarreligion.

2. Je mehr nun aber Paulus in den Unterschied des Christenthums vom alten Bunde einging, desto klarer wurde auch der Zusammenhang des Christenthums mit dem alten Bunde dargestellt.

Im Allgemeinen wird dieses positive Verhältniß so ausgedrückt, daß die Verheißungen des alten Bundes in Christo erfüllt seyen, sie sind in ihm Ja und Amen d. h. bejaht und in ihrer Wahrheit dargestellt, 2 Kor. 1, 20. Das Evangelium selbst ist im alten Bunde vorausverheißen als Evangelium vom Sohn Gottes, Röm. 1, 2. Wenn daher Paulus da, wo er das Christenthum dem alten Bunde entgegensetzt, sagt, daß durch das Evangelium der Mensch gerecht werde χωρις νομου, Röm. 3, 21., so ist das nicht so zu verstehen, als ob das Gesetz gar keine Beziehung gehabt hätte auf das Evangelium und auf das, was dasselbe gibt, aber es ist damit gesagt, daß das, was das Evangelium gibt, von dem Einzelnen empfangen werden kann unabhängig vom Gesetz. Aber der Apostel gibt uns auch speziellere Darlegungen dieses positiven Verhältnisses des Evangeliums zum alten Bunde. Das was im Evangelium als Hauptsache dargeboten wird, ist im Alten Testamente theils angedeutet oder angekündigt, theils vorbereitet. Dieß ist bei Paulus

a) Die δικαιοσυνη ἐκ πιστεως. Dieselbe wird durch das Evangelium geoffenbart, bezeugt von dem Gesetz und den Propheten, Röm. 3, 21., also vom alten Bunde nach seinen beiden Seiten, und zwar

α) insofern, als eine Gerechtigkeit aus Glauben im alten Bunde theils überhaupt anerkannt, Röm. 1, 17. Gal. 3, 11., theils insbesondere in Beziehung auf Abraham als den ersten und darum vorzüglichen theokratischen Genossen des alten Bundes in vorzüglicher Weise wirklich geworden war, Röm. 4, 3. Gal. 3, 6., und als eben im Hinblick auf eine künftige Rechtfertigung der Heiden im Glauben dem Abraham die Verheißung gegeben war, Gal. 3, 7—9. 14—18. 29. Röm. 4, 23 f.;

β) sofern das Gesetz den erziehenden Zweck hatte auf Christum als den Vermittler der Glaubensgerechtigkeit vorzubereiten, Gal. 3, 19—25. 4, 1—6., denn das Gesetz sollte dazu dienen, das Bewußtseyn der Sünde, also der Erlösungsbedürftigkeit in den Menschen zu entwickeln, Gal. 3, 19. 22. Röm. 3, 20. 5, 20., insofern sei das Gesetz ein παιδαγωγος εἰς Χριστον, Gal. 3, 24., für den noch in der Unmündigkeit stehenden Erben, der noch unter den erziehenden Aufsehern steht, Gal. 4, 1 ff. Somit ist das Gesetz, weil es das Bewußtseyn der Sünde in den Menschen ent=

wickelte, die göttliche Vorbereitungsanstalt auf Christum, sowie auf der andern Seite in der Prophetie und in der typischen prophetischen Geschichte des alten Bundes die Vorandeutung desselben Heilswegs lag, der durch Christum eröffnet wurde, Gal. 4, 22 ff. 1 Kor. 10, 1 ff.

b) Christus und das durch ihn gestiftete Verhältniß der Menschen zu Gott ist durch das Statutargesetz als durch ein Schattenbild (das unvollkommene, wesenlose Bild des Zukünftigen) vorgebildet, Kol. 2, 17. vgl. Hebr. 10, 1. Das was durch das Schattenbild vorgebildet ist, kommt zur Wirklichkeit erst durch die Erscheinung Christi und durch sein Werk.

c) Das ewige Leben ist im alten Bunde verheißen, Tit. 1, 2., wird aber erst durch die Wahrheit in Christo den Menschen zu Theil, hier zunächst als Gegenstand der Hoffnung.

So ist, was im neuen Bunde die Hauptsache ist, im alten theils angedeutet, theils vorbereitet. Ja selbst die Berufung des alten Volkes Gottes zum theokratischen Verhältniß mit Gott ist etwas so ernstlich Gemeintes, Röm. 9, 1—5., daß dieses Volk, aber freilich nach seinen ächten, dem theokratischen Verhältniß entsprechenden Gliedern, den heiligen Baum darstellt, in die die zum Heil in Christo berufenen Heiden erst eingepfropft werden müssen, Röm. 11, 16 ff., und daß, weil Gottes Rathschlüsse und Gottes Berufung keiner Reue unterworfen sind, V. 29., auch das alttestamentliche theokratische Volk noch zu Christo gerettet werden wird, Vs. 25—29. — Paulus lehrt also einen Zusammenhang des alten Bundes mit dem Evangelium, aber nicht so, daß Jeder, der das Evangelium empfangen wollte, durch den alten Bund hindurchgehen müßte. Allerdings vor der Fülle der Zeit mußte Gesetz und Prophetie da seyn, aber jetzt kann man am Evangelium theilnehmen ohne zunächst ein Genosse des alten Bundes zu werden.

3. So läßt sich schon hier der Charakter der paulinischen Lehre erkennen. Paulus geht weit mehr zurück auf das Prinzip, als Petrus und Jakobus. Er zeigt, daß das alttestamentliche Gesetz die *δικαιοσυνη* nicht gewirkt hat, und warum es dieselbe nicht wirken konnte, daß aber und warum das, was dem Gesetz unmöglich war, durch Christus wirklich geworden ist und wirklich wird. So muß er nicht nur auf die wirkliche Sünde der Juden eingehen, sondern auch auf die Wurzel der wirklichen Sünde, auf die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen und dieser gegenüber auf die Unmacht und das Todbringende des Gesetzes. Insofern haben wir durch den Standpunkt des Paulus eine Lehre von der Sünde zu erwarten, die viel entwickelter ist, als die des Jakobus und des Petrus. Und so mußte die große Grundlage seiner ganzen Lehre eine anthropologische seyn. Zugleich aber mußte er in der zweiten Beziehung auf die positiven Wirkungen des Christenthums in ihrer Eigen=

thümlichkeit eingehen, darum auf das eigenthümliche Wesen Christi. Nicht nur mußte er das ganze Werk Christi und damit die verschiedenen Phasen der geschichtlichen Erscheinung Christi darstellen, er mußte auf das Wesen der Person Christi selbst geflissentlich zurückgehen und zeigen, wie hier nun gerade das sich findet, was dem Gesetz abging: die lebendigmachende Kraft. Und wenn im Verlauf der evangelischen Verkündigung irgend eine Geneigtheit in den Gemeinden hervortritt, die Mittlereigenschaft und mithin das Erlösungswerk irgend in andern Subjekten zu suchen als in Christo, so muß darauf ausgegangen werden zu zeigen, wie nur in Christo die Kraft der Neubelebung enthalten seyn kann.

4. Zugleich ist uns aber schon jetzt offenbar, wie diese Ansicht sich bei Paulus historisch begründete, vgl. §. 49. Sowohl vor seiner Bekehrung, als nach derselben fragte Paulus nach der *δικαιοσυνη* vor Gott. Aber der Unterschied war nun der, daß er die *δικαιοσυνη* vor seiner Bekehrung vergebens gesucht, jetzt aber wirklich gefunden hatte, daß er sie zuvor gesucht im Gesetz, jetzt aber gefunden hatte im Glauben an Jesum Christum. In seinem vollen Unterschied vom Gesetz erfaßte daher Paulus das Evangelium, welches ihm hinfort nichts Anderes war, als die thatsächliche Verwirklichung der vom Gesetz unabhängigen Gerechtigkeit vor Gott. Mit dieser Lehre von der *δικαιοσυνη* verband sich nun in seinem Bewußtseyn auf's Engste die Lehre von der Person und dem Werke Christi. Die wahre *δικαιοσυνη* war ihm das Werk Christi, durch Versöhnung und Geistesmittheilung zu Stande gekommen und eine neue Epoche begründend in der Menschheit. Dieser Christus war Jesus von Nazareth, nicht mehr blos der am Kreuz Hingerichtete, sondern wie dieser ihm nun lebendig und verklärt erschienen war, der Auferstandene und in den Himmel Erhöhte, der gestorben war zur Versöhnung der Menschen, Christus der Herr.

Wie er diesen Standpunkt gewonnen, haben wir §. 49. gesehen. Die Selbstständigkeit, die er hienach hatte, ergibt sich auch aus dem Inhalte seiner Briefe. Er selbst macht sie ausdrücklich geltend. Er weiß, daß nicht nur der Inhalt seiner Lehre eine durch den Geist enthüllte göttliche Weisheit ist, 1 Kor. 2, 6—12, sondern auch die Darstellung geschehe nicht in Worten, welche menschliche Weisheit lehre, sondern mit solchen, die der göttliche Geist lehre, indem er es sich selbst zuschreibt ein *πνευματικος* zu seyn, und eben daher den *νους* Christi inne zu haben; V. 16.; deßwegen fordert er auch zum richtigen Verständniß seiner Lehre solche Personen, welche selbst auch den Geist haben, V. 14 f. Aber wie er durch die große Offenbarung Christi, die ihm zu Theil geworden, überwältigt und so sein Glaube aus den tiefsten Gegensätzen herausgeboren war, so verband er nun mit dem großen Alles in einer Einheit umfassenden Geistes=

blick, als dem innern Quellpunkte seiner Ueberzeugung, eine solche dialektische, successive Analyse, wie sie eben jene Gegensätze zurechtlegen und vermitteln mußte, vgl. §. 49. Und ferner so wenig die discursive und didaktische Entwicklung seiner Lehrsätze, die ihm so eigenthümlich ist, den unmittelbaren Geistesblick ausschließt, so schließt auch diese Form seines vom göttlichen Geist beseelten und erleuchteten Bewußtseyns nicht aus, einmal gewisse historische Erkenntnisse von Christi geschichtlicher Erscheinung und Christi geschichtlich überliefertem Wort und sodann einzelne Offenbarungen, die ihm im Verlauf der Zeit zu Theil wurden. Was das Erste betrifft, so war Paulus nicht ausgeschlossen von dem Kreis der geschichtlichen Mittheilungen, die über Christi Person und Leben, wie über Jesu Christi Wort und Lehre unter den wohl unterrichteten Christen verbreitet waren. Darum war Paulus sich bewußt, daß er das Wort der Heilsbotschaft seinen Gemeinden ganz in Uebereinstimmung mit der gemeinsamen apostolischen Heilsbotschaft verkündigt habe, 1 Kor. 15, 1 ff., insbesondere in Bezug auf die Auferstehung Jesu Christi und das, was ihr vorherging. Er beruft sich dabei auf die einzelnen geschichtlichen Erscheinungen des Auferstandenen, denen er dann auch die ihm zu Theil gewordene hinzufügt, V. 8. So finden wir denn auch Worte des Herrn selbst von Paulus in seinen Vortrag aufgenommen, zum Theil mit ausdrücklicher Berufung darauf, 1 Kor. 7, 10. 1 Theß. 5, 2. Apg. 20, 35., zum Theil aber auch ohne daß er sich dabei ausdrücklich auf den Herrn beruft, Röm. 12, 14. Ueberdieß aber macht Paulus Mittheilungen, bei welchen er sich auf ein Wort des Herrn beruft und erklärt, daß, was er hier mittheile, zuvor ein verborgener Gegenstand gewesen sey, mithin ein eben ihm offenbar gewordener und jetzt durch ihn enthüllter, 1 Theß. 4, 15. 1 Kor. 14, 37. Röm. 11, 25. 1 Kor. 15, 51. Gal. 2, 2. So müssen wir wohl auch am ehesten 1 Kor. 11, 23. erklären, wenn wir auch 15, 3. auf die historische Mittheilung beziehen. — Daß Paulus auch außerordentlicher göttlicher Offenbarung sich theilhaft wußte, das sehen wir aus 2 Kor. 12, 1 ff., vgl. Apg. 22, 17.

Aus dem Allem bestätigt sich, daß Paulus der selbstständige, originale Lehrer ist, in welchem die eigenthümlichen christlichen Lehrdarstellungen, die wir in seinen Briefen vorfinden, ihren ersten Ausgangspunkt hatten. Aber es war ein tiefes Bedürfniß der jungen Gemeinde, welches in seiner Person seine Erfüllung fand. Nicht nur die äußeren Verhältnisse, sondern der innere Gehalt der christlichen Wahrheit selbst drängten gewaltig die Schaale vollends zu zerbrechen, und das Christenthum in seiner vollen Selbstständigkeit zu begreifen. Daher er denn auch weit und breit einen Kreis von einzelnen Schülern und Gehilfen, und von Gemeinden fand, die an ihn sich anschlossen, als an den, von welchem ihre christliche An=

schauungsweise ausging; weßhalb er auch mit Nachdruck sagt: *κατα το ἐυαγγελιον μου*, Röm. 2, 16. 16, 25. 2 Tim. 2, 8., und dabei von diesem Evangelium sagt, es sey ihm durch die Offenbarung Jesu Christi mitgetheilt worden, Gal. 1, 6 f. 12.

3. Der Grundbegriff und die Gliederung der paulinischen Lehre.

§. 74.

Der Grundbegriff der paulinischen Lehre, die *δικαιοσυνη*, bezieht sich auf das sittliche Verhältniß des Menschen zu Gott und befaßt daher die rechte Beschaffenheit desselben vor Gott, in welcher die *ζωη*, das *ζην*, miteingeschlossen ist. Die Norm derselben ist der Wille und das Urtheil Gottes, und zwar, sofern bei Paulus dieser Begriff in dem altteſtamentlichen Boden wurzelt, der *νομος*, in der Art, daß die *δικαιοσυνη* theils eine vollkommene Gesetzeserfüllung in sich begreift, theils die thätige Anerkennung dieser Gesetzeserfüllung von Seiten Gottes, und zwar nach Gebühr und Verdienst. Dagegen wer das Gesetz übertritt, ermangelt dieser Gerechtigkeit, ist in der *ἀδικια* und *ἀνομια* und darum unter der *ἁμαρτια* und *καταρα* befangen und kann der *δικαιοσυνη* hinfort nicht anders theilhaftig werden, als wofern Gott aus Gnaden ihm dem Sünder die *δικαιοσυνη* beilegt, zurechnet und sie ihm als unverdientes Geschenk ertheilt, was dem Evangelium zufolge mittelst des Glaubens an Jesum Christum geschieht. Dadurch begründet sich nun eine doppelte Modifikation des Begriffs der *δικαιοσυνη*:

1) die eigene Gerechtigkeit, auf der Gesetzeserfüllung beruhend,

2) die von Gott durch Zurechnung und Geschenk ertheilte, welche auf dem Glauben an Jesum Christum beruht.

Dieser Grundbegriff der paulinischen Lehre wurzelt in der Lehre Jesu selbst, wie sie hauptsächlich von den Synoptikern dargestellt ist, bezeichnet wesentlich das Charakteristische der paulinischen Lehre überhaupt und insbesondere den sittlichen Geist derselben und beherrscht im Wesentlichen den ganzen Inbegriff der paulinischen Lehre, obgleich dieser Begriff nicht in allen Briefen des Apostels an die Spitze tritt.

Von diesem Grundbegriffe aus zerfällt, sofern die δικαιοσυνη von dem für sich betrachteten Menschen negirt und nur von dem an Jesum Christum glaubenden prädicirt wird, die Lehre des Apostels in zwei Haupttheile, deren Inhalt in den Sätzen liegt:

A. alle Menschen für sich, ohne Christus, ermangeln der δικαιοσυνη θεου;

B. kraft des Evangeliums von Jesu Christo als der thatsächlichen Offenbarung der δικαιοσυνη θεου haben alle an Jesum Christum Glaubenden die δικαιοσυνη θεου, unabhängig vom Gesetze.

1. Den Begriff der δικαιοσυνη finden wir bei Paulus überall, obgleich er in einem Theil der Briefe mehr im Vordergrund herrscht als in den andern, je nach Zweck und Veranlassung der Briefe. Am meisten tritt dieser Begriff als der Alles beherrschende Grundbegriff auf in denjenigen Briefen, welche geradezu gegen die pharisäisch-judaistische Richtung kämpfen. Vor Allem ist daher dieser Begriff das Thema im dogmatischen Theil des Römerbriefs, 1, 17. 3, 22. 25. vgl. 5, 17. 21. 6, 16. 20. 8, 10. 9, 30 f. 10, 3—6. 10. 4, 3. 5. 9. 11. 22. Sofort kommt der Galaterbrief in Betracht, 2, 21. (16.) 3, 21. 6., wo sich dieser Begriff auch als Grundbegriff ergibt. Aus den Korintherbriefen gehört hieher 1 Kor. 1, 30. 2 Kor. 3, 9. 5, 21. Unter den späteren Briefen tritt er im Philipperbrief, 3, 6. 9. vgl. 1, 11., wieder als Hauptbegriff eben auch in der Polemik gegen judaisirende Irrlehrer auf, unter den Pastoralbriefen insbesondere in dem an Titus, 3, 5. (7.), ganz in der Weise der älteren Briefe. Die Briefe an die Epheser und Kolosser haben es mit einem anderen Gegensatze zu thun, daher der Begriff nur selten und mehr in ethischer Bedeutung auftritt, Ephes. 4, 24. 5, 9., ähnlich in den Timotheusbriefen, 1 Tim. 6, 11. (1, 9). Gleichwohl sind wir ganz im Rechte, den Begriff als Grundbegriff voranzustellen, da dieß der Apostel selbst gethan hat, wo er seine Lehre am ausführlichsten und eigenthümlichsten darstellte, und da es in seiner Stellung gegen das Judenthum liegt.

Die δικαιοσυνη bezieht sich auf das sittliche Verhältniß des Menschen zu Gott. Δικαιος hat nach der Etymologie des Aristoteles Beziehung auf ein zwischen Mehreren stattfindendes Verhältniß und bezeichnet die diesem Verhältniß angemessene Beschaffenheit, daß ein Subjekt seinem Verhältniß zu andern Subjekten gerecht wird. Aristoteles leitet es ab von διχα, also δικαζειν = in zwei Theile theilen, welche gleich sind, δικαςης = bipartitor, daher er im Begriffe des δικαιος die zwei Seiten des ἰσον und des νομικον unterscheidet, und derselbe immer ein Verhältniß zwischen Mehreren voraussetzt, welchem der δικαιος entspricht,

das denn bald allgemeiner, bald besonderer Natur seyn kann. Aber von diesem Boden des klassischen Worts müssen wir nun hinübersehen auf das biblische Gebiet. צדק weist in der Wurzel die Bedeutung: Gerade seyn, dann sittlich Wahrheit, Güte, vorzüglich aber Gerechtigkeit. Das Eine Grundverhältniß des Menschen ist nun im Alten Testament sein Verhältniß zu Gott. Von diesem leitet sich jedes andere Verhältniß ab. Daher ist hier *δικαιος* der, welcher dem sittlichen Verhältniß zu Gott entspricht, in so fern *δικαιοσυνη* die Rechtsbeschaffenheit, Rechtschaffenheit im Verhältniß zu Gott. In unsrem Verhältniß zu Gott ist Gottes Wille die Norm, wornach dasselbe gestaltet werden soll; nicht auf unser Urtheil über unsre Angemessenheit zum göttlichen Willen, sondern auf Gottes allein wahrhaftes, untrügliches Urtheil kommt es an. Insofern ist das religiöse Verhältniß ein wesentlich sittliches Verhältniß der Abhängigkeit und der Gemeinschaft, das, wenn es auf adäquate Weise realisirt ist, durch *δικαιοσυνη* bezeichnet wird, und welchem dann das theokratische Bürgerrecht mit allen seinen Segnungen entspricht. Der Grundbegriff der *δικαιοσυνη* hat das Eigenthümliche, daß er sowohl in dem alttestamentlichen Boden wurzelt als in dem neutestamentlichen. Er ist das Band, welches Saulus, den Mann des Gesetzes, und Paulus, den Mann des Glaubens, verbindet. Auf alttestamentlichem Boden ist das religiöse Verhältniß speciell bestimmt zu einem theokratischen Verhältniß, zu dem Verhältniß eines Bundes zwischen Gott und den Israeliten. Die Angemessenheit des Subjekts zu diesem Bund ist *δικαιοσυνη*, auf Seiten des Menschen und auf Seiten Gottes. Dieß finden wir nun auch hier übergetragen; wer wahrhaft *δικαιος* ist, ist *δικαιος παρα τῳ θεῳ*, Röm. 2, 13. Sein Anerkennungsakt heißt *δικαιουν*, Röm. 2, 13. 3, 26. 28. 30. Und sofern nun bei Paulus der Begriff der *δικαιοσυνη* auf alttestamentlichem Boden wurzelt, ist der *νομος θεου*, und zwar der alttestamentliche *νομος*, die Norm der *δικαιοσυνη*, in der Art, daß die *δικαιοσυνη* nach dem Bisherigen theils eine vollkommene Gesetzeserfüllung in sich begreift, *δικ. ἐκ νομου*, Gal. 3, 21., *ἐξ ἐργων νομου*, Röm. 9, 32., durch *ἐργαζεσθαι τον νομον*, Röm. 4, 4., theils die thätige Anerkennung dieser Gesetzeserfüllung von Seiten Gottes, und zwar nach Gebühr und Verdienst, Röm. 4, 4. In diesem Fall erfüllt das Subjekt den *νομος θεου*, wie er es verlangt als ein *ἐμμενειν ἐν πασι τοις γεγραμμενοις*, Gal. 3, 10. — eine Erfüllung durch *ἐργα τα ἐν δικαιοσυνῃ*, Tit. 3, 5. vgl. Röm. 3, 20. 28. Gott erkennt dem Subjekt die *δικαιοσυνη*, zu *κατα ὀφειλημα*, Röm. 4, 4. Dagegen wer nun das Gesetz übertritt, nicht *ποιητης του νομου*, Röm. 2, 13., sondern *παραβατης* ist, V. 25., wer nicht bleibt in allem dem, was geschrieben ist im Buch des Gesetzes, es zu thun, Gal. 3, 10., der ermangelt

dieser Gerechtigkeit, Röm. 2, 13. 25. 27., wer zu denen gehört, *ὁσοι ἡμαρτον*, 2, 12. 3, 23., ist nicht *δικαιος παρα τῳ θεῳ*, 2, 13., sondern befangen in der *ἀδικια*, 1, 18. 6, 13. oder in der *ἀνομια*, 2 Kor. 6, 14., ist der gerechten Strafe Gottes unterworfen, oder *ὑποδικος τῳ θεῳ*, Röm. 3, 19., oder *ὑφ' ἁμαρτιαν*, d. h. unter der Macht der Sünde, Röm. 3, 9., sofern die Sünde auf ihm lastet mit der Schuldigkeit, von seiner Seite eine Genugthuung durch Strafe zu geben, daher *ὑπο καταραν*, Gal. 3, 10.; er ist Gegenstand der *κατακρισις*, 2 Kor. 3, 9., hat auf sich das *κατακριμα*, Röm. 8, 1., er wird verurtheilt werden und verloren gehen, Röm. 2, 12. Das Alles drückt die mit der Schuld verbundene Strafe aus, im Gegensatz zu der *δικαιοσυνη* als der Eigenschaft dessen, der von Gott als rechtschaffen im Verhältniß zu ihm anerkannt wird.

Der Mensch ermangelt also der *δικαιοσυνη*, und soll er derselben je theilhaftig werden, so ist das nicht anders möglich, als wofern Gott aus Gnaden, nicht nach Gebühr und Verdienst, Röm. 4, 4. nach der Norm der freien Gnade, der Liebe, die sich des unglückseligen Sünders annimmt, dem Sünder die *δικαιοσυνη* zurechnet, Röm. 4, 3. 5. 9. 11. 22. Gal. 3, 6., und sie ihm als unverdientes Geschenk ertheilt, Röm. 5, 17., ihn also geschenksweise für gerecht erklärt, Röm. 3, 24. Dieß geschieht kraft des Evangeliums nur mittelst des Glaubens an Jesus Christus, Röm. 3, 22—31. 9, 30—32. 10, 6. Phil. 3, 9.

Hiernach gestaltet sich der Begriff der *δικαιοσυνη* zweifach: 1) die eigene, auf eigener Gesetzeserfüllung beruhende Gerechtigkeit ist *δικαιοσυνη ἐμη, ἡ ἐκ νομου*, Phil. 3, 9., *ἰδια δικαιοσυνη*, Röm. 10, 3., die Gesetzesgerechtigkeit, Röm. 10, 5. Von dieser gilt der Satz Gal. 2, 21.: *ἀρα Χριστος δωρεαν ἀπεθανεν*; sie kommt *ἐξ ἐργων νομου*, Röm. 3, 20. 9, 32. Tit. 3, 5. Dagegen 2) die Glaubensgerechtigkeit, *δικαιοσυνη πιστεως*, Röm. 4, 13. 10, 6., wird *ἐκ πιστεως* und *εἰς πιστιν* geoffenbart und realisirt, Röm. 1, 17. (wo ganz sicher die *δικαιοσ. θεου* nicht Eigenschaft Gottes ist — als solche kommt sie überhaupt blos einmal, Röm. 3, 26., vor — sondern Eigenschaft des Menschen, welche von Gott kommt, und zwar nicht als ethische Eigenschaft, sondern als Gerechtfertigtseyn, vgl. §. 82.). Sie ist, subjektiv betrachtet, gewirkt durch den Glauben und ist ertheilt im Glauben. Der Glaube ist der fortdauernde Träger dieser *δικαιοσυνη* (die beiden Zusätze *ἐκ πιστεως* und *εἰς πιστιν* können weder einzeln noch zusammen zu *δικαιοσυνη* gezogen werden, sondern nur beide zugleich zu *ἀποκαλυπτεται*, aber so daß dieses als reale Offenbarung, wirkliche Erweisung des Gerechtfertigtseyns gedacht wird). Diese Gerechtigkeit ist, wie sie nicht aus dem Gesetz kommt, überhaupt nicht gewirkt worden durch das Subjekt, durch seine

Selbstthätigkeit, sondern sie ist durch den Glauben gewirkt und zwar durch Zurechnung und Geschenk ihm ertheilt, nicht nach Gebühr und Verdienst, also durch die freie göttliche Gnade, Ephes. 2, 8. Röm. 4, 4. Tit. 3, 5. Eben daher ist diese Gerechtigkeit nicht unsre eigene, sondern die Gerechtigkeit Gottes, *δικαιοσυνη θεου*, Röm. 1, 17. 3, 21 f., sofern sie in diesem prägnanten Sinn von Gott kommt, und es gibt nur Eine Vermittlung dieser Gerechtigkeit, nämlich den Glauben an Christus den Versöhner, Röm. 3, 21—26.

Wo nun die *δικαιοσυνη* wahrhaft ist, da ist auch Leben, als Lebenskraft und Lebensbefriedigung. Daß dieser Begriff des Lebens oder der *σωτηρια* mit dem der *δικαιοσυνη* bei Paulus wesentlich zusammenhänge, so daß der eine ohne den andern nicht seyn kann, ist leicht zu zeigen. Schon Röm. 1, 17. ist es deutlich, denn Paulus beruft sich auf Hab. 2, 4. vgl. Gal. 3, 11., sodann Röm. 8, 10. Gal. 3, 21. 2 Kor. 3, 4—11. Röm. 5, 17 f. Bezieht sich die *δικαιοσυνη* auf das sittliche Verhältniß des Menschen zu Gott, und ist sie da, wo der Mensch diesem Verhältniß angemessen ist, so ist das der Gegensatz gegen den Stand der Sünde, wo aber Sünde ist, da ist Tod; wo nun an die Stelle der *ἁμαρτια* die *δικαιοσυνη* tritt, da muß Leben werden. Dieß ist so wahr, daß die *ζωη* nicht nur wirklich da ist bei denen, welche die Glaubensgerechtigkeit empfangen haben, sondern daß sie auch da vorhanden wäre, wo die *δικαιοσυνη* als eine vollkommene Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes da wäre, Röm. 1, 17. Das Subjekt fände nach dem alten Bunde seine Anerkennung subjektiv im Gewissen, objektiv im Gesetz und seinen Verheißungen, wie es sie im neuen Bunde subjektiv auch im Gewissen, aber dem durch den heiligen Geist bestimmten, Röm. 8, 16., objektiv im göttlichen Wort dieses Bundes hat. Diese Zusammengehörigkeit von *δικαιοσυνη* und *ζωη* ist wichtig bei Paulus, denn nicht in allen seinen Briefen tritt die *δικαιοσυνη* an die Spitze, vielmehr da, wo er nicht die pharisäisch-judaistische Richtung bekämpft, sondern eine andere, namentlich eine theosophisch-judaistische, da tritt der Begriff des Lebens in den Vordergrund; aber man sieht auch in diesen Briefen, daß der Begriff des Lebens und des Heils immer eine sittliche Grundlage hat. Dieß erhellt namentlich aus dem Epheserbrief.

2. Dieser paulinische Grundbegriff der *δικαιοσυνη* hat

a) seine Wurzel in der Lehre Jesu, wie sie hauptsächlich von den Synoptikern dargestellt wird. Während die Reden, welche Johannes aufbewahrt hat, mehr den Begriff des Lebens zum Hauptbegriff machen, ist es der Lehrkreis der Synoptiker, in welchem wir die Reden des Herrn haben, wo der Begriff der Gerechtigkeit hauptsächlich hervortritt. Am

auffallendsten ist dieß in der Bergrede bei Matthäus. Der paulinische Grundbegriff hat seine Wurzel in der Lehre Jesu, nämlich

α) in der Art und Weise, wie der Herr selbst diesen Grundbegriff behandelte, indem er ihn theils voranstellte, theils im Gegensatz gegen die herrschende Vorstellung von einer bloß äußerlichen und auf eigener Thätigkeit beruhenden Gerechtigkeit betonte, Matth. 6, 33. 5, 20. 6. Luk. 18, 9. Er stellte die Gerechtigkeit als Hauptziel alles geistlichen Strebens dar und zwar als ein solches, welches man als gegeben empfangen müsse, Matth. 5, 6., er zeigte den Selbstgerechten, daß man nur auf dem Weg der Buße und des heilsbegierigen Verlangens nach der verzeihenden Gnade Gottes könne gerechtfertigt werden, Luk. 18, 14. 16, 15. Dieß hängt zusammen

β) mit dem sittlichen Geist der Lehre Jesu überhaupt. Er faßte das Verhältniß des Menschen zu Gott als ein sittliches auf, wobei es darauf ankommt, ob der Mensch vor Gott gerecht ist, und lehrt nun insbesondere eine Erlösung im sittlichen Sinn des Worts, eine Erlösung von Sünde und Tod, wornach der Mensch nicht an sich, sondern nur durch die erlösende Gnade vor Gott gerecht seyn kann — eine Wahrheit, auf welche sich alle antipharisäischen Vorträge Jesu, insbesondere aber viele Elemente im Evangelium Lucä beziehen (namentlich Luk. 15.). Es ist daher ganz unrichtig, daß die Synoptiker eine Werkgerechtigkeit lehren.

b) In derselben Hinsicht ist der Grundbegriff der *δικαιοσυνη* charakteristisch bezeichnend für den sittlichen Geist des Paulus, wie er sich darstellt im Unterschied von einer bloß spekulativen und einer auf Selbstgerechtigkeit beruhenden Lehre. Dieser sittliche Geist gibt sich zwar auch da zu erkennen, wo die subjektive Religiosität und das Heil als Resultat der Erlösung in dem Grundbegriff des Lebens aufgefaßt wird; denn überall, wo dieß geschieht, von Paulus oder von andern neutestamentlichen Schriftstellern, ist diese *ζωη* immer als eine ethische *ζωη* verstanden: aber Paulus entwickelt es besonders deutlich, daß die *ζωη* nur da ist, wo *δικαιοσυνη* stattfindet; er redet von einer *δικαιωσις ζωης*, Röm. 5, 18., und das Resultat der erlösenden Gnade, die das Geschenk der *δικαιοσυνη* gibt, wird von ihm kurzweg *ζωη* genannt, Röm. 5, 21.

3. Von hier aus theilt sich nun die paulinische Darstellung der christlichen Wahrheit in zwei Abschnitte: der erste betrifft den Mangel der *δικαιοσυνη* bei allen Menschen, sofern sie für sich betrachtet und nach dem Maaßstab des Gesetzes beurtheilt werden; der zweite betrifft die Wirksamkeit der *δικαιοσυνη* vermittelst des Glaubens an Jesus Christus. Im ersten Theil ist die Lehre von der Sünde enthalten als dem der *δικαιοσυνη* und *ζωη* entgegengesetzten Zustand des Menschen; im zweiten die Lehre vom Heil. Hier ergibt sich zuerst eine Lehre von Christo als dem Mittler

des Heils und dann eine Lehre von der durch ihn vermittelten δικαιοσυνη in einer gedoppelten Beziehung — auf den einzelnen Glaubigen und auf die Gesammtheit der Glaubigen — und in beiden Beziehungen eine Vollendung des Heils. Hiemit wird es deutlich werden, daß es dieser Darstellung nicht an der Einheit fehlt, sofern sie einen Grundbegriff voranstellt, ferner daß es insbesondere nicht an der Gliederung fehlt, die der paulinischen Lehre angemessen ist, und daß insbesondere der Lehre von Jesu Christo eine der paulinischen Anschauungsweise angemessene Stelle angewiesen ist. Der Mangel eines Grundbegriffes und einer selbstständigen Stellung der Lehre von Christo sind vorzüglich die schwachen Seiten von Usteri's übrigens epochemachender Behandlung des Lehrbegriffs. Jenen ersteren Mangel hat Neander ersetzt, aber sonst die Lehren nicht gegliedert, sondern nur lose an einander gereiht. Die einfachste Anordnung unter den vorhandenen Darstellungen ist die bei Baur (der Apostel Paulus).

4. Die einzelnen Lehren.

A. Von dem Mangel der Gerechtigkeit.

a) Der Mangel der Gerechtigkeit bei allen Menschen.

α) Die Thatsache dieses Mangels.

§. 75.

Der eigenen Gerechtigkeit ermangeln alle Menschen:

1) die Heiden, welche der natürlichen Offenbarung Gottes sich entzogen und dadurch sich tief in Sünden versenkt haben, ungeachtet sie nicht ohne Gesetz sind,

2) die Juden, welche, obgleich im Besitz eines positiven Gesetzes und seiner Erkenntniß, doch dasselbe nicht befolgt und von schwerer Sünde sich nicht frei erhalten haben,

daher alle Menschen, der eigenen Gerechtigkeit ermangelnd, Sünder sind, und als solche der göttlichen Strafgerechtigkeit verfallen und dem Tode anheimgegeben. Daraus ergibt sich der paulinische Begriff der Sünde, soweit sie als wirkliche Sünde aufzufassen ist, welche der Apostel in den Stellen der älteren Hauptbriefe, in welchen er sich geflissentlich darauf einläßt, als Gegensatz gegen die δικαιοσυνη, in den späteren Briefen mehr als Gegensatz gegen die ζωη darstellt.

1. Der Beweis, daß alle Menschen der δικαιοσυνη ermangeln, wird von Paulus geflissentlich im Römerbrief geführt, 1, 18. — 3, 20., zuerst in Absicht auf die Heiden, dann auf die Juden. In beiderlei Hinsicht wird der faktische Bestand der Sünde natürlich als Erfahrungssatz dargestellt, dieser Bestand beschrieben und jedem Leser überlassen, diese Beschreibung nach seinem eigenen sittlichen Bewußtseyn auch auf sein persönliches Leben anzuwenden. Dagegen wird in diesem Zusammenhang von dem sündlichen Hang, aus dem alle wirkliche Sünde hervorgeht, noch gar nicht gesprochen. Im Gewissen wird zunächst die wirkliche Sünde offenbar, und an diesem Punkt des Bewußtseyns der wirklichen Sünde und Schuld faßt Paulus seinen Leser, um ihn von dem Bedürfniß einer solchen δικαιοσυνη θεου zu überzeugen, welche nicht aus eigenem Verdienst, nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Glauben an Christus komme. Den Beweis besonders zu führen für Heiden und Juden, war der Apostel schon dadurch veranlaßt, daß er an Judenchristen oder von Judenchristen bekehrte Heiden schrieb, aber auch durch die Absicht, die Absolutheit des Evangeliums gegenüber von allen andern Religionen darzuthun.

a) Was die Heiden betrifft, so sind es zwei Gründe, auf welche Paulus die sittliche Verschuldung derselben als wirklich vorhandene stützt: 1) die allgemeine Gottesoffenbarung in den Werken Gottes, Röm. 1, 19 f., und dabei die Art und Weise, wie die Heiden sich gegenüber dieser allgemeinen Gottesoffenbarung verhalten haben, V. 21., 2) das Gewissensgesetz, das sittliche Bewußtseyn, wie es jedem Menschen einwohnt, 1, 32. 2, 14 f. Auf diesen zweiten Grund beruft sich jedoch Paulus erst am Schluß seiner Argumentation, wo er bereits den Uebergang macht zu den Juden, und dagegen macht er den ersten Punkt zum Ausgangspunkt seiner Entwicklung. Er sagt, daß eine schwere Schuld und Strafbarkeit laste auf denjenigen Menschen, welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit hemmen, 1, 18., und unter diese subsumirt er zunächst die Heiden. Die allgemeine Gottesoffenbarung ist vorhanden (το γνωςον = was bekannt ist, vgl. Apg. 1, 19., von der Gotteserkenntniß nach hellenischem Sprachgebrauche) — Gott hat sich auch solchen Menschen geoffenbaret, welchen jetzt die rechte Gotteserkenntniß (ἀληθεια) abgeht — denn sein unsichtbares unschaubares Wesen, V. 20., wird seit der Schöpfung der Welt durch seine Werke denkend erschaut (das ἀορατον wird als νοουμενον geschaut), nämlich die ewige Kraft Gottes, vermöge welcher er über die Welt erhaben ist als ihr Schöpfer und ihr Herr, und ebendaher die dieser Erhabenheit entsprechende Beschaffenheit (also θειοτης und δυναμις), so daß der Mensch unentschuldbar ist, wenn er sich nicht dieser Erkenntniß gemäß verhält. Die Heiden sind dieser Erkenntniß der Wahrheit nicht nachgekommen in einer preisenden und dankenden Gesinnung gegen Gott. Weil sie es

an der Treue gegen die ihnen zu Gebot gestandene Wahrheit haben fehlen lassen, ist ihnen die Erkenntniß, die ihnen ursprünglich zu Gebot stand, abhanden gekommen, die theoretische Erkenntniß haben sie sittlich nicht festgehalten. Die καρδια als der Mittelpunkt der sittlichen Persönlichkeit hat sich ἀσυνετος bewiesen und sie sind zu Thoren geworden, V. 22., zur Strafe für diese Selbstverfinsterung des Herzens. Und hieran schließt sich denn weiter die aus dieser Verfinsterung hervorgehende Lasterhaftigkeit; die sittliche Untreue, die in dieser Verläugnung Gottes in der καρδια als dem Centrum des geistigen Lebens liegt, hat Gott strafweise selbst reifen und zur Vollendung kommen lassen; er hat sie in ihren entwürdigten Sinn dahin gegeben, in die Lüste, V. 24—27., aus denen dann weiterhin V. 28—32. alle Laster folgten; diese sittliche Herabwürdigung entspricht ganz der von ihnen verschuldeten Entwürdigung Gottes im Götzendienst, V. 23. So tief aber konnten sie fallen, ungeachtet sie das Gewissensgesetz hatten, V. 32., ungeachtet sie nicht ohne Bewußtseyn waren von der schweren Verschuldung, die sie sich damit zuziehen, vgl. 2, 14 f., ja sogar von dem göttlichen Gerichte des Todes, welches darauf folgt, 1, 32. Ja eben weil Gott ihnen diese Erkenntniß möglich gemacht hatte V. 19—23., und sie dennoch der Abgötterei sich schuldig machten, V. 21—23., konnte sie dieses Strafgericht Gottes treffen; wiewohl sie die Schuld ihres Versinkens tragen, nicht nur durch die erste Verläugnung der Gotteserkenntniß, sondern auch dadurch, daß sie an allen ihren Sünden mit dem Bewußtseyn ihrer Strafbarkeit, theils durch die That, theils durch Billigung Theil nahmen, V. 32. — Mit der Art, wie Paulus hier die Erkennbarkeit Gottes aus den Werken der Schöpfung nachweist, kommt auf merkwürdige Weise überein die in der Apostelgeschichte berichtete Rede des Apostels an die Einwohner von Lystra, Apg. 14, 15—17., und die Rede an die Athener, 17, 24—28. Von der Schöpfung her ist Gott der Urgrund, in dem wir leben, in dem wir uns bewegen, in dem unser Seyn wurzelt. Aber um sich Gottes bewußt zu werden, muß der Mensch ihn suchen. Dieses Suchen wird angeregt durch Gottes Thätigkeit in der Natur und in der Geschichte. Die erste Grundlage aber für dieses Suchen ist, daß der Mensch, als Gottes Geschlecht vom Ursprung an, in einem Verwandtschafts- und Immanenzverhältniß zu Gott steht. Doch dieser Gott ist nicht blos ein immanenter, er ist auch ein über die ganze Welt erhabener, und er muß denkend und wollend gesucht werden.

b) Was die Verschuldung der Juden betrifft, so geht Paulus im Römerbrief zuerst vorbereitungsweise zu Werk, um dem jüdischen Leser jede Ausflucht zu nehmen. Er setzt daher fest, 1) daß Alle, welche ebenso handeln, wie er es von den Heiden gezeigt, verdammenswerth seyen, und namentlich Alle welche dabei die Heiden verdammen,

und daß kein Unbußfertiger dieser Verdammniß entrinne, 2, 1—11., 2) daß dabei der Besitz eines positiven Gesetzes keinen Unterschied mache, außer daß, wer ein solches besitze, in Gemäßheit desselben auch bestraft werde, indem nur die Befolger, nicht aber die Hörer des Gesetzes vor Gott gerecht seyen, V. 12—16. Und nun rückt der Apostel erst heraus mit der direkten Beschuldigung gegen die Juden, V. 17—24.: Durch Gesetzesübertretung werde die Beschneidung zum Unbeschnittenseyn, V. 25—29.; die Juden haben wohl den Vorzug, daß ihnen die Offenbarung Gottes anvertraut sey, 3, 1—4., aber in Beziehung auf die Gerechtigkeit vor Gott haben sie keinen Vorzug, denn Alle sind unter der Sünde (wobei Paulus auf alttestamentliche Stellen verweist), und bei den Juden ist es die Form der bewußteren Sünde.

2. Der Schluß aus dieser Argumentation ist, daß alle Menschen der Gerechtigkeit vor Gott ermangeln, 3, 9. 20. Darin liegen zwei Hauptmomente:

a) Daß alle Menschen Sünder sind, also die Allgemeinheit der Sünde in und unter den Menschen, vgl. 11, 32., als Schlußresultat des ganzen dogmatischen Theiles des Römerbriefs, vgl. Gal. 3, 21.; ferner Ephes. 2, 3., wo der Apostel den Zustand der Heiden, als welche von Natur im Gegensatze der Erwählung, vgl. Röm. 2, 27., Kinder des Zornes sind, auf sich und die Juden überträgt.

b) Daß gegenüber von Gott alle im Verhältniß der Verschuldung und Strafbarkeit stehen, mithin des göttlichen Wohlgefallens ermangelnd der Strafgerechtigkeit Gottes und der wirklichen Sündenstrafe, dem Tod unterworfen seyen, Röm, 3, 9. 23. 5, 12. 21. Die Strafgerechtigkeit wird hauptsächlich bezeichnet durch *ὀργη*, Röm. 1, 18. 2, 5. 8. 3, 5. 9, 22. Eph. 2, 3. 5, 6. 1 Theſſ. 5, 9. vgl. 1, 10. 2, 16., womit Röm. 2, 5. verbunden wird die *δικαιοκρισια*, der Ausfluß der *ὀργη*. Genommen von der menschlichen Affektserregung gegen Alles, was dem menschlichen Willen hemmend entgegentritt, wird der Ausdruck übergetragen auf Gott zur Bezeichnung der Entgegensetzung des göttlichen Willens gegen Alles, was ihm hemmend entgegentreten will, also gegen die Sünde, theils als immanenter Gegensatz: Mißfallen an der Sünde, oder mehr negativ ausgedrückt: der Mangel des göttlichen Wohlgefallens, Röm. 8, 8. 3, 23., theils als ein nach Außen wirksamer Gegensatz, indem Gott vor Allem im Innern des Sünders das Bewußtseyn des Entzweitseyns mit Gott, Röm. 8, 7., des Unfriedens mit ihm hervorruft, aber auch überhaupt die Stellung des Sünders als eine mit dem Willen Gottes und mit der göttlichen Welteinrichtung streitende hervortreten läßt, welche dem Sünder seine endliche Verdammung weissagt. Vermöge seiner Langmuth und Geduld gibt zwar Gott dem Sünder Raum zur Buße,

Röm. 2, 4. 9, 22. Gleichwohl ist der Sünder dem *θανατος* verfallen, der von Gott festgesetzten Straffolge der Sünde, 6, 23. 1, 32. 5, 12—21. Es ist ein *δικαιωμα* Gottes, 1, 32., daß die, welche solches thun, des Todes schuldig sind. In dem *θανατος* aber ist jedenfalls der physische Tod mitbegriffen, 5, 12 ff., indem hier auf die Erzählung des Genesis von der ersten Sünde der Urmenschen zurückgewiesen ist und als zugestanden vorausgesetzt wird, daß der Tod von Adam bis Mose geherrscht habe. Dieß wird bestätigt durch andere Stellen, Röm. 8, 10. 1 Kor. 15, 21, wo Paulus ausdrücklich den leiblichen Tod darunter begreift, wie sich denn damals schon längst aus der Genesis die Lehre gebildet hatte, daß der Tod Folge der Sünde sey, Weish. Sal. 1, 13 f. 2, 23 f. Allein auf den physischen Tod ist der Begriff des *θανατος* nicht beschränkt, Röm. 7, 10 f. 13. Ephes. 2, 1. 5. Kol. 2, 13. Ephes. 5, 14., es ist vielmehr alles im Gefolge der Sünde stehende Uebel, alles Elend der Sünde, geistiges und leibliches, darunter begriffen als ein Ganzes bildend mit dem physischen Tod, wie denn das Neue Testament überhaupt das geistige und das physische Leben nicht abstrakt scheidet. Sünde und Tod sind durchaus Correlate, 1 Kor. 15, 56. Wo Sünde ist, da ist auch der *θανατος*, und umgekehrt, so daß auch Christus, indem er sich in den Tod gegeben hat, um der Sünde willen gestorben ist, Röm. 6, 10., jedoch nicht um eigener, sondern um fremder Sünde willen, und daß auch die Unmündigen, welche sterben, doch nicht ohne Sünde sind, sofern dieselbe unentwickelt in ihnen ist, Röm. 7, 8—10.

Es sind nun aber über den Begriff des *θανατος* und sein Verhältniß zur Sünde noch einige speciellere Fragen übrig: 1) Sofern der Tod der leibliche ist, fragt sich, wie sein Verhältniß zu der Sünde zu denken sey. Es ist häufig die Ansicht ausgesprochen worden, als ob nach Paulus der Tod nur subjektiv, in Hinsicht des Schmerzes und der Todesfurcht Folge der Sünde sey. Allerdings ist nach Paulus dasjenige, worin die verwundende und wehthuende Macht des Todes besteht, eben die Sünde, 1 Kor. 15, 56., wie auch nach Hebr. 2, 15. die knechtische Furcht vor dem Tod ein Theil der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit ist. Nach Maßgabe der *ἁμαρτια* modificirt sich daher auch der *θανατος*: bei den Unmündigen ist der *θανατος* noch nicht so entwickelterweise verbunden mit dem Stachel, den Paulus ihm beilegt. Paulus deutet allerdings auch nirgends an, daß der Mensch ohne die Sünde im irdischen Leben ohne Ende und unverändert geblieben wäre, aber dem ungeachtet wird das Verhältniß der Sünde zum Tod nicht zu einem bloß subjektiven. Man hat sich dafür auf 1 Kor. 15, 47. berufen. Allerdings war Adams Leib von Anfang an aus irdischem Stoff, denn ein räumliches Organ muß homogen seyn für die Räumlichkeit, in der es

wirken soll. Aber der Schluß ist zu schnell, daß damit schon die absolute Sterblichkeit dieses Körpers des Adam ausgesprochen sey. Denn einmal setzt die Genesis voraus, daß mittelst der Frucht des Lebensbaums dieser Körper wäre gegen den Tod gesichert worden, Gen. 3, 22. Die Erde hatte also in ihrem Schooß ein Gegenmittel gegen die Auflösung des Leibes; daher wir wohl anzunehmen haben, daß auch Paulus voraussetzt, der menschliche Leib wäre ungeachtet seiner Zusammensetzung aus irdischen Stoffen doch nicht dem Tod unterworfen gewesen. Und sodann nimmt Paulus einen doppelten Uebergang von diesem in das überirdische Leben an; der eine geschieht mittelst der Auflösung im Tod, der andere mittelst einer plötzlichen Verwandlung des sterblichen Leibes in einen unsterblichen bei denen die Christo angehören — eine Verwandlung, welche stattfindet bei der Parusie Christi bei den Glaubigen, welche dieselbe auf Erden lebend findet (1 Kor. 15, 51 f. 1 Thess. 4, 17). Was hier durch den Erlöser vermittelt geschehen wird, das konnte auch, wenn der Mensch von Sünden frei blieb, in irgend einer Weise geschehen ohne Vermittlung der Erlösung. Der irdische Stoff des menschlichen Leibes kann noch vor der Auflösung bewahrt und verklärt werden — wie viel leichter mußte es, wenn die Menschheit von Sünden frei geblieben wäre, eine Verklärung, wohl eine allmählige Verklärung des psychischen Leibes in einen pneumatischen geben! Es ist auch anzunehmen, daß Paulus, was er hier lehrt, auch in irgend einer Weise auf die Person Christi anwendet, wenn der auferstandene Christus nach der Lehre der apostolischen Kirche ohne Vermittlung eines weiteren Todes aus der sichtbaren Welt in die überirdische erhoben wurde. Der Sinn der paulinischen Lehre ist also der, daß der Mensch um der Sünde willen der Trennung von Seele und Leib mittelst Verwesung des Leibes unterworfen sey, daß aber überdieß dieser Tod durch das Schuldbewußtseyn zu einem schweren Uebel werde. — Das reale, durch die Sünde gesetzte Uebel wird durch das Schuldbewußtseyn zu einem viel herberen; wiewohl ihm an und für sich schon das als Uebel erscheint, daß er im Tode entkleidet wird, statt überkleidet zu werden, 2 Kor. 5, 4. — Eine andere Frage ist nun: 2) wie haben wir das zu denken, was Paulus außer und neben dem leiblichen Tod im *θανατος* begreift, also den geistigen Tod? — Der *θανατος* ist Gegensatz gegen die *ζωη*; diese schließt in sich die Kraft und Thätigkeit in Verbindung mit innerer Befriedigung, also Seligkeit, beides im Zusammenhang mit Gott als der *ζωη* schlechthin. So wird nun auch der *θανατος*, sofern er dem geistigen Gebiet angehört, in sich schließen theils den Gegensatz gegen Kraft und Thätigkeit, also Unmacht und Unthätigkeit in Beziehung auf das wahrhaft göttliche Leben, theils das Unbefriedigtseyn in dieser Beziehung, das

Unseligseyn. Der *θανατος* ist also nicht blos ein Gefühl der Unseligkeit (wie Dähne will), auch nicht bloß eine Corruption der geistigen Kräfte (wie Usteri annimmt), sondern beides zugleich, Röm. 7, 10—14. In 2 Kor. 7, 8 ff. scheint allerdings unter dem Tode, welchen die weltliche Traurigkeit nach sich zieht, mindestens vorzugsweise die Unseligkeit verstanden; aber nach anderen Stellen gehört überhaupt eine Knechtschaft unter der Sünde zum *θανατος*, Röm. 6, 16. Von dem niederen Element des menschlichen Wesens ist das ganze Ich beherrscht, so daß der Mensch unter die Macht der Sünde verkauft, ein Sklave der Sünde ist, vgl. Ephes. 2, 1—6. 4, 17—19. 22. Röm. 1, 21 f. 24. 28., befangen unter einer *ματαιοτης* des *νους*, einem *μωραινεσθαι τῃ διανοιᾳ*; es findet also eine Corruption der höheren Kräfte des Menschen statt, namentlich Unwissenheit, aber auch eine sittliche Unmacht das Gute, selbst wenn es der Mensch billigt, zu vollziehen, Röm. 7, 14 ff., welche er dann in ihrer ganzen Pein und Qual empfindet. Die Culmination des *θανατος* ist nach Paulus und überhaupt im Neuen Testamente das ewige Verderben, welches Röm. 2, 12. 16. als zukünftig, dem Tag des Gerichts angehörig bezeichnet wird — die *ἀπωλεια* (Phil. 1, 28. und sonst) oder der *ὀλεθρος αἰωνιος*, 2 Theff. 1, 9. 1 Tim. 6, 9., vgl. Apokal. 2, 11. 21, 8.

3. Aus dem Bisherigen ergibt sich der paulinische Begriff der Sünde, soweit sie wirkliche Sünde ist. Die Entwicklung desselben im Gegensatze der *δικαιοσυνη* haben wir namentlich im ersten Abschnitt der dogmatischen Abtheilung des Römerbriefes, 1, 18—3, 20., dann am Schlusse des zweiten Abschnittes, der zugleich den Uebergang zu der nachfolgenden Exposition bildet, 5, 12—21., und in Kap. 7. zu suchen. In jenem ersten Abschnitte handelt der Brief eben ausdrücklich von dem Mangel der Gerechtigkeit, also von der Sünde. Aber auch im positiven Theile des Briefes, der theils den Gehalt der *δικαιοσυνη* 3, 21. 22., von 3, 21—8. fin. darlegt, theils sie durch Nachweisung der objektiven göttlichen Rathschlüsse begründet, 9—11., ist Gelegenheit genug darauf zurückzukommen. Der Gehalt der *δικαιοσυνη* ist die Rechtfertigung, 3, 21—5. fin., dann das neue Leben, 6, 1—8, 11., und endlich die Beseligung, welche in ihr liegt, 8, 12—fin. Aber nachdem er das Wesen der Rechtfertigung negativ, 3, 23. — 4, 25., und positiv 5, 1—11. auseinandergesetzt, vollendet er diese positive Schilderung durch die Parallele dessen was uns durch Christus geworden, 5, 12—21., und was durch den ersten Menschen, und so kommt er auf die Sünde zurück. Und wiederum, wo er die Gerechtigkeit als Leben darstellt, hat er vornämlich die Seite hervorzuheben, daß sie die Freiheit vom Gesetze ist, und so schildert er abermals als den Zustand unter dem Gesetz den Zustand der Sünde, Kap. 7., vgl. auch 6. und 8, 1 ff. In den späteren Briefen von mehr christologischer

Richtung aber faßt der Apostel die Sünde mehr als Gegensatz der ζωη, und schildert sie so theils allgemein, Ephes. 2, 1—4. 4, 21 f., theils besonders als heidnische, 2, 11 f. 4, 17 ff.

Für die Sünde ist auch bei Paulus der generelle Ausdruck ἁμαρτια, so daß dadurch die Sünde als Thatsünde wie als Hang bezeichnet wird, Röm. 5, 12. Die Thatsünde als solche wird durch ἁμαρτανειν ausgedrückt, Röm. 3, 23. 5, 12. 14., und durch die Hauptwörter ἁμαρτημα, 3, 25., παραπτωμα, zunächst als Sünde wider ein bestimmtes Gebot oder Verbot, Röm. 4, 25. 5, 15—20. 2 Kor. 5, 19. Gal. 6, 1. Ephes. 2, 1. 5. Kol. 2, 13., παραβασις, als Uebertretung eines positiven Gesetzes, Röm. 4, 15. 2, 23. 5, 14. Gal. 3, 19., ἀπειθεια, Unfolgsamkeit, Röm. 11, 30. 31. 32. Ephes. 5, 6., παρακοη Röm. 5, 19. vgl. 6, 16., ἀδικια, Röm. 6, 13. vgl. 1, 18. Sie ist ein Thun, ποιειν, πραττειν, Röm. 1, 32. 2, 1—3. 17—24., des μη καθηκοντος, Röm. 1, 28.

Die Sünde ist nun nach Paulus nichts Anderes als die innere oder sowohl innere als äußere Willensthat im Widerspruch mit dem Gesetz, in der feindlichen Entgegensetzung gegen Gott, Röm. 8, 7. Dieselbe ist verbunden einestheils mit Schuld vor Gott, vermöge der Imputation, Röm. 5, 13., welche nach Paulus voraussetzt, daß die Willensthat nicht nur überhaupt That des Menschen sey, die ihm also insofern zugerechnet wird, Röm. 5, 13. vgl. Philem. 18., sondern insbesondere eine That, welche an sich vermeidlich ist, Röm. 1, 18—23., denn unentschuldbar ist der Mensch, wenn er das gethan hat, was ihm an sich vermeidlich wäre. Diese Willensthat ist auch mit Bewußtseyn der sittlichen Norm begangen, denn die Zurechnung der Sünde findet nur insoweit statt, als die Sünde mit diesem Bewußtseyn der sittlichen Norm verbunden ist, Röm. 5, 13. 4, 15. Wie aber die Sünde verbunden ist mit Schuld, so auch mit Strafbarkeit vor Gott; der Mensch ermangelt nicht nur als Sünder der δοξα θεου, der Anerkennung und Verherrlichung welche Gott gibt, sondern er ist auch durch seinen Willenswiderspruch gegen Gott der ὀργη θεου, der κρισις θεου und mithin der Wirkung dieses Gerichts, dem θανατος und ὀλεθρος, unterworfen. Insofern ist der Sünder, dem Gott die Sünde zur Schuld zurechnet und der vor Gott strafbar ist, ὑποδικος τῳ θεῳ, Röm. 3, 19., er unterliegt der δικη Gottes, es lastet auf ihm die καταρα, Gal. 3, 13.

β) Der Grund dieses Mangels.

§. 76.

Die Allgemeinheit dieses Zustandes steht in ursächlichem Zusammenhang theils mit der Sünde des Urmenschen, durch wel-

chen Sünde und Tod in die Menschheit eingetreten ist und sich über alle Menschen verbreitet hat, theils mit einem sündlichen Hang, welcher bei den Menschen, so wie sie jetzt sind, jeder einzelnen Sünde vorangeht, so daß der ganze Zustand der Menschen, wie ihn §. 75. darstellt, nur als die Entwicklung dieses Hangs anzusehen ist und daher auch nicht anders als durch die Erlösung aufgehoben werden kann.

Paulus geht hauptsächlich im Römerbrief auf den Zusammenhang der menschlichen Sünde mit der Sünde des Urmenschen ein, aber erst nachdem er das Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit bei seinen Lesern rege gemacht hat. So lassen auch wir den Inhalt des vorigen Paragraphen vorangehen. Im Römerbrief haben wir die ausführlichste Nachweisung davon, inwiefern das alttestamentliche Gesetz unfähig war den Menschen seiner Bestimmung zuzuführen; das muß nachgewiesen werden an der Sündhaftigkeit des Menschen. Zuerst beruft sich Paulus dabei nur auf die Erfahrung und das Gewissen der Einzelnen. Aber nachdem er das Bewußtseyn der Sünde rege gemacht und die auf dem Glauben an Christum beruhende *δικαιοσυνη*, 3, 21. — 5., dargestellt hat, vergleicht er Christus mit Adam und führt so auf den Zusammenhang der menschlichen Sünde mit der des Urmenschen und mit dem angeborenen Hang, der unter dem Gesetz nicht überwältigt werden konnte, aber in der Gemeinschaft mit Christo durch die Kraft, die von Christo ausgeht, überwunden ist. Die anderen Briefe setzen diese Lehre nur voraus.

1. Daß die Allgemeinherrschaft der Sünde und des Todes unter den Menschen in ursächlichem Zusammenhang stehe mit der Sünde des Urmenschen, daß ebendaher der erfahrungsmäßige Bestand der Sünde organisch zusammenhänge mit dem ganzen Nexus der Menschheit unter sich, wie sie von dem Urmenschen als eine organische Einheit abstammt, das wird Röm. 5, 12—21. entwickelt und 1 Kor. 15, 21 f. 47—49. angedeutet. In letzterer Stelle ist das Absehen des Apostels nur auf den Tod gerichtet. Aber auch in der Stelle des Römerbriefs hebt Paulus zunächst mehr den Tod als die Sünde hervor, weil augenscheinlicher nachgewiesen werden kann, daß vom Urmenschen der Tod aller Menschen ausgegangen ist, als daß die Sünde aller Menschen von ihm ausgegangen ist. Paulus stellt daher jenes voran, begründet aber dadurch die Lehre, daß der Tod vermittelst der Sünde eingetreten sey, und daß in Christo an die Stelle des Todes die *ζωη* getreten sey mittelst der *δικαιοσυνη*. Der ganze Abschnitt stellt eine Vergleichung an zwischen Christus und dem Urmenschen in Rücksicht auf entgegengesetzte Wirkungen, welche sich aber bei beiden auf die ganze Menschheit erstrecken. Zuerst

wird nur das erste Glied der Vergleichung aufgestellt und dieses dann erläutert, V. 13. 14., sodann das zweite Glied zwar angedeutet, am Schluß von V. 14., vgl. 1 Kor. 15, 45., aber nicht ausdrücklich aufgestellt. Das *οὕτως* in V. 12. bildet keinen Nachsatz. Dagegen geht nun Paulus, V. 15—17., näher darauf ein, die Differenz auszuheben, welche neben aller Aehnlichkeit doch zwischen beiden Gliedern der Vergleichung stattfindet, bis endlich erst beide Glieder positiv zusammengestellt werden, V. 18. 19. Was darauf folgt, V. 20. 21., betrifft das Verhältniß des Gesetzes zu der Herrschaft der Sünde, indem gezeigt wird, das Gesetz habe so wenig den durch den Urmenschen in der Menschheit begründeten und verbreiteten Zustand der Sünde und des Todes aufgehoben, daß derselbe vielmehr erst durch das Gesetz sich in vollem Maaß entwickelt habe. Wir haben es hier zunächst nur mit dem ersten Glied der Vergleichung zu thun. V. 12. stellt die beiden Hauptsätze in Beziehung auf Sünde und Tod auf und beginnt: *Δια τουτο*, darum weil (nach dem Bisherigen, V. 9—11. und V. 1—5.) wir durch Jesus Christus unsern Herrn, den für uns Gestorbenen und Lebenden, gerechtfertigt und beseligt werden, so verhält es sich hiemit ebenso, wie mit dem Ursprung und der Verbreitung der Sünde und des Todes. Durch einen Menschen ist 1) die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, 2) auf diese Weise ist der mit der Sünde verbundene Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen.

a) Was den Ursprung der Sünde und des Todes in der Menschheit betrifft, so stellt sich der Apostel an den Anfang der Menschengeschichte und findet in demselben keine Sünde und keinen Tod. Daß die Sünde dem Apostel nicht ursprünglich in der Welt ist, erhellt streng genommen schon aus Röm. 1, 19 ff., sofern hierin liegt, daß eine normale Entwicklung eines ursprünglichen Gottesbewußtseyns an sich möglich gewesen und erst durch die Sünde verkehrt worden ist. Aber schon durch den ersten Menschen ist *εἰς τον κοσμον*, in die Menschenwelt als in ein organisches Ganzes, die Sünde nach dem ganzen Inhalt ihres Begriffes hineingekommen. Ursprünglich war sie in der Menschheit auch nicht unentwickelterweise, nicht als Hang vorhanden, denn Paulus befaßt auch diesen Hang schon unter dem Begriff der *ἁμαρτια*, Röm. 7, 8 f. Die Sünde ist in die Welt erst nachträglich hereingekommen durch einen Menschen, sofern er gesündigt hat, nicht sofern er geschaffen war, V. 16. Dieß ist hier (V. 16—19.) unwidersprechlich; aber auch 1 Kor. 15, 47—49. ist nur ein schwacher Schein des Gegentheiles vorhanden. Zunächst handelt es sich (s. ob.) nur um den Gegensatz des irdischen und des verklärten Leibes; und zwar nicht blos der Ausdruck *χοικος*, sondern auch die Gegensätze *ψυχικος* und *πνευματικος* V. 44. beziehen sich nur auf den Leib.

Aber auch die ψυχη ζωσα, V. 45. nach Genes. 2, 7., bildet zu **πνευμα ζωοποιουν** einen vollständigen Gegensatz, ohne daß man den Begriff der Sünde darin eingeschlossen denkt. Es läßt sich sehr wohl denken, daß sie mit dem πνευμα nicht zusammenfällt, und doch auch demselben nicht widerstrebt; wonach dann der Urmensch zwar nicht **πνευμα ζωοποιουν**, aber doch eines sündlosen Lebens fähig gewesen wäre. Auch wäre in jedem Falle die Unsündlichkeit Christi etwas ganz Anderes, als die Unschuld der ersten Menschen, die doch nur die Möglichkeit einer Entwicklung ohne Sünde in sich trüge. Dieser Eine Mensch nun ist Adam, V. 14. 1 Kor. 15, 22. 45. Durch ihn kam die allerdings auch nach Paulus zuerst in Eva durch Betrug angefachte Sünde, 2 Kor. 11, 3. 1 Tim. 2, 14., erst zum vollen und freien Vollzug, dadurch wurde es eine gemeinsame Sünde der beiden und von da aus erhielt sie auch die volle Wirkung. Die Thatsünde dieses einen Menschen war eine **παραβασις**, V. 14., d. h. Uebertretung eines positiven göttlichen Gebots oder Verbots, ein **παραπτωμα**, V. 15. 17. 18., eine **παρακοη**, V. 19. Mit dieser Thatsünde war die Sünde in der Welt; sie hatte nicht blos eine momentane Existenz in der einzelnen That des ersten Menschen, sondern als der erste Mensch gesündigt hatte, V. 16., war die Sünde in der Welt, in der kosmischen Verknüpfung der Menschheit, als von nun an in der Menschheit vorhandenes Agens; denn sie ist nicht nur hereingekommen in die Welt, **εἰσηλθε**, sondern hat sich auch in bestimmterem Sinne allgemein verbreitet, **διηλθε** rc. Und wie wirksam dieses Agens war, sehen wir nun vor Allem darin, daß durch dasselbe der Tod in die Welt hereingekommen ist, und zwar als in einem sittlichen Zusammenhang mit der Sünde von Gott gesetzt, Röm. 6, 23., vermöge eines göttlichen κριμα, eines Gerichts, Urtheilsspruchs, V. 16. Es war ein Urtheilsspruch, der als eine Verurtheilung wirkte, V. 18.; die in Verbindung mit dem göttlichen Verbot ausgesprochene Drohung ging in einen göttlichen Richterspruch über. Der Tod war nun in der Welt, nicht als etwas Ursprüngliches, aber als ein wirksames Agens, vermöge dessen jetzt nicht nur der zuerst Sündigende als der *ἁμαρτησας ἀπεθανε*, V. 14 f., der Tod nicht nur über diesen Einen herrschte, V. 17. 21., sondern

b) auf diese Weise der mit der Sünde verbundene Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen ist. Es muß hier beachtet werden der Ausdruck: **και οὑτως**. Wie der Tod hereingekommmen ist, so ist er auch hindurchgedrungen zu allen; *εἰς παντας διηλθεν* ist nicht identisch mit *εἰς τον κοσμον εἰσηλθεν*. *Κοσμος* ist zwar im Vorhergehenden die ganze Menschheit, aber die beiden Begriffe unterscheiden sich so, daß **κοσμος** die Menschheit als allgemeinen Begriff bezeichnet, als das Ganze, *παντες ἀνθρωποι* aber alle Einzelnen ausdrückt, welche in dieser Einheit

befaßt sind. In die Menschheit als Ganzes war Sünde und Tod durch den Einen hereingekommen, aber darum waren jetzt beide doch noch nicht zu allen einzelnen Gliedern der Menschheit hindurchgedrungen. Das Letztere ist Sache der successiven Entwicklung. Zu allen Menschen in dieser Weise hindurchgedrungen ist aber der Tod so wie er hereingekommen ist und nachdem er hereingekommen war; weil er schon vorher als Agens in die Menschheit hereingekommen war, ist er auch successiv zu allen Einzelnen hereingekommen. Causirt ist der Tod primitiv durch den ersten Menschen und seine Sünde, welche den Tod als die von Gott festgesetzte Sündenstrafe herbeiführte, und zwar ist der Tod zu allen Menschen hereingekommen, nicht nur weil er überhaupt hereingekommen war, sondern er ist so durchgedrungen, wie er hereingekommen war, nämlich mittelst der Sünde. Dieß wird in dem Beisatz *ἐφ᾽ ᾧ παντες ἡμαρτον* noch besonders ausgesprochen. Ueber die Beziehung der allgemeinen Verbreitung des Todes zu der Sünde nun spricht offenbar noch der Beisatz: *ἐφ᾽ ᾧ παντες ἡμαρτον.* Es frägt sich, wie dieses *ἐφ᾽ ᾧ* zu erklären ist; zunächst bieten sich die zwei Möglichkeiten dar, es als Conjunction oder als Präposition zu fassen, und im letzteren Falle ein Subjekt zu dem Relativ zu suchen. Am häufigsten hat man von Alters her das Erstere gethan, und *ἐφ᾽ ᾧ* = *ἐπι τουτῳ ὁτι* = propterea quod = weil — gefaßt. Allein abgesehen davon, daß dieß sprachlich kaum gerechtfertigt ist: so spricht der Zusammenhang ganz entschieden dagegen; denn das ist jedenfalls unverkennbar, daß die Universalität des Todes hier als Folge der ersten Sünde, V. 15. (wie dieß auch auf das Bestimmteste aus 1 Kor. 15, 21. sich ergibt), aber nicht des Sündigens aller Einzelnen erscheint. Höchstens könnte die Thatsünde der Einzelnen als eine sekundäre Ursache des in primärer Instanz durch die Sünde des ersten Menschen veranlaßten allgemeinen Todes betrachtet werden, was doch den Hauptgedanken nur schwächen würde. Von einem richtigeren Gefühle war schon Augustin geleitet, wenn er zu Folge des Totaleindrucks der Stelle ein Subjekt zu *ἐφ᾽ ᾧ* als Relativum suchte und indem er dieß in dem Urmenschen zu finden glaubte, hienach: in quo omnes peccaverunt erklärte. Allein auch diese Erklärung ist ebensosehr durch den Zusammenhang ausgeschlossen. Offenbar ist der Zusammenhang nicht so gedacht, daß die Sünde Adams uns zugerechnet würde; es ist überhaupt von keiner Zurechnung des sündlichen Hanges die Rede, ja nicht einmal bei der aktuellen Sünde findet an und für sich schon eine Zurechnung statt; nur da, wo ein positives Gesetz vorhanden ist, ist dieß der Fall, V. 13., und gerade das wird hervorgehoben, daß trotzdem der Tod von der ersten Sünde an sich über Alle, auch die nicht ein positives Gesetz wie Adam übertreten haben — die ganze Welt zwischen Adam und Mose und die analoge Welt der Heiden — so aus=

nahmslos verbreitet hat. Dieß geschieht durch ein *κριμα* (Richterspruch überhaupt), das für alle Menschen ein *κατακριμα* (verurtheilender Spruch) ist, V. 16. u. 18., durch einen göttlichen Richterspruch, der es so ordnet; aber nicht als ob allen Einzelnen nun diese adamitische Sünde zugerechnet würde, sondern so, daß es durch diesen Richterspruch eine Naturfolge, eine Naturnothwendigkeit geworden ist, V. 15. Dem richtig verstandenen Zusammenhange der Stelle liegen daher schon die Erklärungen näher, welche *ἐφ' ᾧ* auch als Relativum fassen, aber es auf den ganzen vorangehenden Satz oder auf den *θανατος* beziehen, in letzterem Falle entweder so, daß der Tod die Macht ausdrückt, unter deren Herrschaft dieses Sündigen geschieht, oder den Erfolg für welchen es geschieht. Allein die größere Wahrscheinlichkeit spricht überhaupt dafür, daß *ἐφ' ᾧ* als Conjunction zu fassen ist, und hier empfiehlt sich denn am meisten die (Rothe'sche) Erklärung: = *ἐπι τουτῳ ὥςε*, unter der Bestimmtheit, daß alle gesündigt haben; so daß die Thatsünde der Einzelnen eben eine Folge desselben Herganges ist, in welchem der Tod sich durch Adams Sünde über die Menschheit verbreitet hat. Die adamitische Sünde hat hienach die Sünde aller anderen Menschen herbeigeführt, untrennbar von dem Tode. Zwar kann man für diese Erklärung sich nicht auf die Parallele von 5, 1—11. berufen, so daß hier die Sünde mit dem Tod wie dort die Heiligung mit der Rechtfertigung gesetzt erschiene; denn 5, 1—11 ist nicht von der Heiligung die Rede, sondern allein von dem Frieden mit Gott und der Hoffnung zukünftiger Herrlichkeit als den Früchten der Rechtfertigung; und selbst V. 5. spricht doch nur von der Liebe Gottes zu uns, welcher wir als einer durch den heiligen Geist thatsächlich in unserem Inneren erwiesenen gewiß geworden sind, führt also den Begriff der Rechtfertigung bis an die Grenze der Heiligung, aber doch nicht weiter. Wohl aber liegt ein Beweis für diese Erklärung in dem Zusammenhange von 5, 12 ff. selbst, weil eben hier die Verbreitung des Todes als mit der Verbreitung der Sünde gesetzt, und das Reich des Todes als ihr Reich erscheint. Und wenn hier die Verbreitung des Todes dadurch näher bestimmt erscheint, daß er eben mit der Sünde sich verbreitet hat, so entspricht dieß ganz der Lehre, nach welcher eben die Sünde, 1 Kor. 15, 56., der Stachel des Todes ist. Die Macht der übergegangenen Sünde aber ist so groß, daß sie einestheils, wo sie ohne positives Gesetz ist, obwohl nicht eigentlich imputabel, dennoch den Tod mit sich führt, V. 14., und daß andererseits das Sittengesetz ihr nicht Einhalt zu thun vermag, sondern eben als positives Gesetz sie nur gesteigert hat, V. 26.

Eben dieß führt uns nun auf die andere Seite, wonach die Sünde der einzelnen Menschen nicht blos und unmittelbar mit der adamitischen, sondern zunächst auch

2) mit einem sündlichen Hang in Verbindung steht, welcher in jedem einzelnen Menschen, der im Zusammenhang mit dem Urmenschen steht, aller wirklichen Sünde vorangeht. Diese Lehre ist schon in der besprochenen Stelle, Röm. 5, 12 ff., angedeutet, eben weil hier schon ausgesprochen ist, daß die Sünde durch den Urmenschen als fortwirkendes Princip in die Welt gekommen ist. Wir haben aber nur die allgemeinen Bestimmungen, daß dieß in Folge eines göttlichen κριμα geschieht, und daß es doch keine eigentliche Imputation ist. Das Wesen nun dieser Herrschaft der Sünde als eines Hanges, der aller wirklichen Sünde vorangeht, finden wir näher in Röm. 7. entwickelt, wo zunächst das Verhältniß des Menschen zum Gesetz dargestellt wird, zuerst des natürlichen Menschen, sofern er ἐν σαρκι ist, V. 5., und sodann des der Gnade in Christo theilhaftig gewordenen Menschen, der nicht mehr ἐν σαρκι ist, sondern ἐν πνευματι, V. 6. Das erstere wird V. 7—25., das letztere 8, 1—17. ausgeführt. Der Apostel hat in Kap. 6. gezeigt, daß die Gnade herrsche durch die δικαιοσυνη, und nun stellt er beide Lebenszustände einander gegenüber. Die ἁμαρτια erscheint hier nicht mehr in dem generellen Begriff, wie 5, 12—21., wo sie Beides ist, der Hang und die wirkliche Sünde, sondern sie ist jetzt, weil der Apostel auf die Wurzel zurückgeht, die Sünde als Potenz, als der Hang, aus dem alle wirkliche Sünde sich bildet.

Was das Daseyn dieses Hangs betrifft, so sagt Paulus V. 7.: „ich kannte die Sünde nicht, außer durch das Gesetz," und V. 8.: „mittelst des Gesetzes bekam die Sünde Anlaß (zu ihrer Selbstentwicklung) und wirkte in mir πασαν ἐπιθυμιαν." Die ἐπιθυμια ist also hier schon Wirkung der ἁμαρτια. Insofern geht die paulinische Lehre über das hinaus, was wir als Lehre von der Sünde bei Jakobus und bei Petrus gefunden haben. Die ἁμαρτια liegt zunächst potenziell im Menschen, aber ehe das Bewußtseyn des Gesetzes da ist, noch als ἁμαρτια νεκρα. Dann wird die Sünde wirksam, sie lebt auf und bringt auch den θανατος zur Wirklichkeit, V. 10. Die Sünde erscheint hier als ein Keim, der vermittelst des sittlichen Bewußtseyns sich entwickelt, sie ist eine gebietende Macht: νομος ἁμαρτιας, V. 23. Dieser sündliche Hang hat im einzelnen Menschen ein beharrliches Seyn: ἡ οἰκουσα ἐν ἐμοι ἁμαρτια, V. 17. 20., ist also ein habitueller Hang, und (wie aus dem Bisherigen erhellt) er liegt im Menschen schon ehe das Bewußtseyn des sittlichen Gesetzes in ihm aufgegangen ist. Der Mensch findet das so vor, wenn in ihm das sittliche Bewußtseyn selbst als Neigung zum Guten erwacht, daß ihm das Böse nahe liegt, zur Hand ist, V. 21.; die Lage der Sache ist eine Regel und Ordnung seines Zustandes, ein Gesetz (νομος) seines natürlichen Lebens geworden; es klebt ihm unvermeidlich immer an. Wie dieser Hang in den Menschen gekommen, davon wird hier Nichts gesagt, aber es läßt

sich aus 5, 12. ergänzen: durch die Sünde des ersten Menschen. Der wesentliche Charakter dieses Hangs ist Gegensatz gegen das sittliche Gesetz, 7, 23. und gegen das *πνευμα*, Gal. 5, 17. und schließt in sich ein feindseliges Widerstreben gegen Gott, Röm. 8, 7., dem er sich nicht unterordnen kann. Er ist so mächtig im Menschen, daß er, so lange nicht ein höheres Princip im Subjekt lebendig und wirksam wird als das Gesetz, den Menschen selbst bei redlichem Willen doch nicht zur Ueberwindung der Sündenherrschaft, nie über den Zwiespalt mit sich selbst hinauskommen läßt, V. 15—25. Dieß stimmt überein mit dem, was wir Kap. 5. lesen: die Macht der vom ersten Menschen auf die andern übergegangenen Sünde ist so groß, daß das Sittengesetz an sich ihr Einhalt zu thun nicht vermag, vielmehr das positive Gesetz sie nur steigerte. Gleichwohl ist dieser Hang nicht so beschaffen und so gewaltig, daß im natürlichen Menschen gar Nichts mehr vorhanden wäre als blos dieser Hang. — Dieß sind die Grundzüge der paulinischen Lehre vom sündlichen Hange. Wenn wir dieselbe näher zergliedern, so müssen wir theils auf die Beschaffenheit und den Sitz, theils auf die Entwicklung desselben sehen. Fragen wir zuerst

a) nach der Beschaffenheit und dem Sitze dieses Hangs. Die *ἁμαρτια* liegt in der *σαρξ* des Menschen, Röm. 7, 18. 25., sie wohnt in den Gliedern, Röm. 7, 5. 23., daher der Leib genannt wird *σωμα του θανατου τουτου*, Röm. 7, 24, *σ. ἁμαρτιας*, Röm. 6, 6. vgl. 12. *σ. της σαρκος*, Kol. 2, 11. und *σαρξ ἁμαρτιας*, Röm. 8, 3., im Gegensatz gegen eine sittlich unschuldige *σαρξ*. Wer von diesem Hang beherrscht ist, ist *κατα σαρκα*, Röm. 8, 5., *ἐν σαρκι*, Röm. 8, 8. 9., *τα της σαρκος φρονων*, Röm. 8, 5., *κατα σαρκα περιπατων*, Röm. 8, 4., überhaupt *σαρκικος*, 1 Kor. 3, 3. oder *σαρκινος*, Röm. 7, 14. 1 Kor. 3, 1. Die von diesem Hang beseelte Gesinnung ist *φρονημα της σαρκος*, Röm. 8, 6. 7., und die daraus entstehenden Handlungen *ἐργα της σαρκος*, Gal. 5, 19. Dieser Hang wird entgegengesetzt dem *νομος του νοος μου*, Röm. 7, 23., dem göttlichen Gesetze, wie es im natürlichen Menschen in das Bewußtseyn tritt, dem *ἐσω ἀνθρωπος*, Röm. 7, 22., oder dem *πνευμα*, Röm. 8, 6—9. (vgl. 7, 14. Gal. 5, 16—22. 6, 8.).

In Röm. 7. spricht Paulus von V. 7. an von dem natürlichen Menschen, der nichts Höheres hat, als das natürliche und alttestamentliche Gesetz; erst in Kap. 8. redet er von dem Subjekt, welches in Christo erlöst ist und in ihm das *πνευμα* hat. Bis dahin, d. h. 7, 7—25. ist der natürliche Mensch das Subjekt, jedoch sofern er das positive Gesetz hat. Hier bildet den Gegensatz zur *σαρξ* der *νους*, in welchem das göttliche Gesetz zum Bewußtseyn kommt. Erst im christlichen Subjekt bildet den Gegensatz *το πνευμα*. Dieses ist nur in dem Glaubigen, in

dem, der in der Lebensgemeinschaft mit Christo und daher ein neuer Mensch ist. Es bezeichnet im objektiven Sinn den Geist Gottes oder Christi, 8, 9. 11. 16. Gal. 4, 6. 1 Kor. 2, 10—12., im subjektiven Sinn den menschlichen Geist in seiner höchsten Potenz, aber nur sofern der Geist Gottes in ihm wohnt, ihn beseelt, Röm. 8, 16. vgl. V. 14 und 9. Ebendaher setzt Paulus auch sonst, wo er Menschen das *πνευμα* zuschreibt, immer Gläubige voraus, Gal. 5, 16—18. 22. 1 Theff. 5, 23., in der merkwürdigen Stelle, in welcher er die drei Elemente des Menschenlebens zusammenstellt; und ebendaher erwähnt er Röm. 7, 7—25. das *πνευμα* gar nicht, weil er den Hang dort betrachtet, wie er im natürlichen Menschen vorhanden ist, nur im Antagonismus begriffen mit dem *νους*. *Νους* ist bei Paulus der menschliche Geist als der selbstbewußte, bald in theoretischer, bald in praktischer Richtung; er ist zwar auch im Wiedergeborenen wirksam, 1 Kor. 14, 14 f., aber er ist nicht allein im Glaubigen, sondern ebenso auch im natürlichen Menschen, welcher sich mittelst des *νους* Gottes bewußt werden kann, Röm. 1, 20. und des göttlichen Gesetzes bewußt wird, 7, 23., auf der andern Seite aber auch der Verfinsterung seines *νους* ausgesetzt ist, Röm. 1, 21. 2 Kor. 4, 4. Eph. 4, 18., daß sein *νους* in eine *ματαιοτης* versinkt (im Gegensatz von der *ἀληθεια*, Ephes. 4, 17.), daß er *ἀδοκιμος*, entwürdigt, Röm. 1, 28., ein fleischlicher *νους* wird, Kol. 2, 18., wo sodann eine *ἀνακαινωσις του νοος* nöthig ist, Röm. 12, 2. durch das *πνευμα του νοος ἡμων*, Ephes. 4, 23., dadurch daß nicht nur in der Wiedergeburt das *πνευμα* dem Menschen eingepflanzt wird, mit welchem der *νους* in Verbindung tritt, wie vorher mit der *σαρξ*, sondern auch das neue Leben sich über den ganzen Menschen verbreitet und so dem Subjekt der neue Mensch immer völliger angeeignet wird in fortschreitender Heiligung, Ephes. 4, 23 ff. Doch wohnt die *ἁμαρτια* nicht im *νους*, sondern *ἐν τοις μελεσι*, im Leib, Röm. 7, 23. Aber Paulus drückt sich zum Theil so aus, daß es scheint, er wolle auch die *ψυχη* mit dem Hang identificiren. Er nennt den Menschen, der der Gegensatz ist gegen den geistlichen, den *ψυχικος ἀνθρωπος* 1 Kor. 2, 14. vgl. Jak. 3, 15. Jud. 19., der von der bloßen *ψυχη* im Unterschied von *πνευμα* beherrscht ist. Allein die *σαρξ* ist zunächst der Leib als belebter Leib, und belebt, beseelt wird er durch die *ψυχη*; also Mensch als *ψυχη ζωσα*, 1 Kor. 15, 45. ist der Mensch, welcher ein *σωμα ψυχικον* hat, V. 44.; und daher kann es uns nicht befremden, daß Paulus, wenn er den natürlichen Menschen *σαρκικος* nennt, ihn ebendaher auch als *ψυχικος* bezeichnet, denn die *ψυχη* führt in das *σωμα* und die *μελη* kein neues Princip ein, wodurch sie aufhörten *σαρξ* zu seyn, vielmehr ist sie nur das, was den Körper belebt, und in ihrem unmittelbaren Zusammenhange mit dem Leibe muß auch sie mit der Herr=

schaft der σαρξ ein unnatürliches Vorwiegen und krampfhaftes Leben entwickeln. Hiernach bleibt es bei dem Satz: die ἁμαρτια als Hang hat ihren Sitz im Leib, in den Gliedern, hat ihn aber, sofern dieser Leib ein beseelter ist, und es kommt kein neues höheres Princip in den Menschen, so lange nicht das πνευμα da ist.

Indem aber so der beseelte Leib es ist, in welchem die ἁμαρτια ihren Sitz hat, wird diese Behauptung nicht in der Weise aufgestellt, 1) als ob Paulus das Leibliche an sich für das Sündliche gehalten hätte, denn die Sünde ist nach Paulus durch Ungehorsam in die Welt hereingekommen, Röm. 5, 12 ff., während der Mensch doch allerdings von Anfang an schon einen animalischen Leib hatte, 1 Kor. 15, 56., und er verwirft den körperlichen Genuß so wenig als die körperliche Thätigkeit, als wären sie unsittlich; vielmehr wenn körperlicher Genuß und körperliche Thätigkeit als unsittlich von ihm beurtheilt werden, so geschieht es in bestimmten Modifikationen, wodurch sie erst diesen Charakter erhalten. Aber als körperlich sind sie noch nicht unsittlich, vielmehr tadelt Paulus als unchristlich jene übertriebene Strenge gegen den Körper, welche den Körper abtödten will, Kol. 2, 23. 1 Tim. 4, 1—5.; er betrachtet jeden durch das christliche Bewußtseyn normirten Genuß als gut und recht, Röm. 14, 6. 1 Tim. 4, 4. 5.; er verlangt eine freilich innerhalb bestimmter Grenzen sich haltende Pflege des Leibes, Röm. 13, 14., welche die leibliche Lebenskraft hegt, ohne unreine Begierden zu nähren, und fordert, daß der Leib geweiht werden solle als ein lebendiges, Gott wohlgefälliges Opfer, Röm. 12, 1. 2) Auch nicht in der Weise soll jene Behauptung genommen werden, als ob unserem Apostel das Sündliche blos als etwas Leibliches erschienen wäre und er also alle sündlichen Antriebe aus dem Leibe abgeleitet hätte. Auf der einen Seite bemerken wir nämlich, daß er mit der feinsten Menschenkenntniß und den reinsten sittlichen Begriffen nicht blos die sinnlichen Regungen der Sünde, sondern auch wirklich solche Gesinnungen und Handlungen, welche aus den körperlichen Trieben nicht erklärbar sind, als Sünde auszeichnet, wie jene antichristliche Selbstvergötterung, die über alles Heilige sich erhebt, 2 Thess. 2, 4., ja wir sehen, daß er solche Gesinnungen und Handlungen selbst als Werke der σαρξ darstellt, Gal. 5, 20., wie er auch die Verirrungen der kolossischen Ascetiker von einem νους της σαρκος ableitet, Kol. 2, 18., ebenso die Spaltungen in der korinthischen Gemeinde, 1 Kor. 3, 3 f. Auf der andern Seite faßt er den Gegensatz von Gut und Böse viel zu tief, als daß er alle sündlichen Antriebe aus dem Körper ableiten könnte, wie das Neue Testament überhaupt, vgl. Joh. 17, 16. 14. 6. 9. 1 Joh. 5, 4. Jak. 1, 27. Vor Allem ist es der Gegensatz zwischen Gott und der Welt, welchen auch Paulus hervorhebt, 1 Kor. 1, 20—28. 2, 12. 3, 19. 2 Kor. 7, 10.

(vgl. 1 Joh. 2, 15. 16.) Alles sittlich Gute faßt er zusammen in der Liebe zu Gott, Röm. 8, 28., und was die Christen verläugnen sollen, das ist das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste, Tit. 2, 12. Aus diesem Gegensatz fließt der andere, zwischen dem Ich und zwischen Gott und Christus, ein Gegensatz, welchen gerade Paulus am stärksten hervorhebt und wornach das Böse ist: sich selbst leben, 2 Kor. 5, 15. vgl. Röm. 14, 7 f. Gal. 2, 20. Auf diesen Gegensatz zwischen Gott und Mensch läßt es sich auch zurückführen, wenn die σοφια σαρκικη als σοφια ἀνθρωπων bezeichnet wird, 1 Kor. 2, 5. 13. vgl. 2 Kor. 1, 12. Aus Allem diesem geht deutlich hervor, daß der Apostel in der Sünde das selbstische Princip tief erkannt hat und es selbst da vor Augen hat, wo er ihr Wesen in die σαρξ setzt.

Alle diese Gründe sprechen dagegen, daß Paulus die Antriebe zur Sünde blos aus dem Leib abgeleitet habe, und die Stellen Röm. 7, 5. 23. 24. Gal. 5, 19., wo er nur von den Sünden des Leibes zu sprechen scheint, sind kein Beweis dafür. Allerdings aber gibt es eine ganze Classe feinerer und gröberer Sünden, die zunächst aus leiblichen Trieben sich ableiten, sobald nämlich die Leiblichkeit in den Dienst der Selbstsucht tritt, und die leiblichen Begierden sind auch wohl von Anfang an eine gewisse Reizung zur Selbstsucht; und dieser ganz ähnlich ist die Reizung, welche rein in der geistigen Sphäre des menschlichen Wesens liegt, sofern dasselbe dem Kreis des endlichen Lebens angehört. Wenn also Paulus sagt: „in meinem Fleisch wohnet nichts Gutes“, Röm. 7, 18., wenn er das Sündengesetz als Gesetz in den Gliedern bezeichnet, so kann er das thun, ohne irgend das Sündliche und das Leibliche mit einander zu identificiren oder das Sündliche nur als etwas Leibliches zu betrachten, 1) sofern im Leib, der einmal in der Menschheit entzündete selbstische, dem göttlichen Willen widerstrebende Hang zuerst und mit besonderer Stärke hervortritt und am nachhaltigsten an demselben haftet, und zwar als eine Naturmacht; 2) sofern der Hang überhaupt darin mit den leiblichen Trieben übereinkommt, daß er auf das individuell Angenehme gerichtet ist, auf die individuelle Lust positiv gerichtet ist und von der individuellen Unlust negativ sich abwendet. Deßwegen wird dieser Hang selbst σαρξ genannt und die aus demselben hervorgehenden Regungen und Thaten ἐργα της σαρκος, Gal. 5, 19.

Σαρξ ist zunächst das Fleisch im eigentlichen Sinne, im Gegensatze der Knochen, Ephes. 5, 30 (rec.), des Blutes, 1 Kor. 15, 50. Ephes. 6, 12., dann synekdochisch: der ganze Leib, 1 Kor. 15, 39., besonders des Menschen, Kol. 2, 5. Ephes. 5, 29. vgl. 2, 11. Röm. 13, 14. 2 Kor. 4, 11. 7, 1. (daher ζην ἐν σαρκι = im menschlichen Leibe leben, Gal. 2, 20., und vom irdischen Leibe Christi, Ephes. 2, 1. 5.). Daher ist dann weiterhin

σαρξ das ganze lebendige Wesen, der Mensch, so πασα σαρξ = alle Menschen, Röm. 3, 20. 1 Kor. 1, 29. vgl. Ps. 65, 1. auch Sir. 14, 18. und Gal. 1, 16. Ephes. 6, 12. Aber meist verbindet sich der Nebenbegriff der Schwäche damit, so eben Röm. 3, 20. vgl. Genes. 6, 3. Von hier aus leiten sich dann die anderen meist metaphorischen Nebenbestimmungen leicht ab. So heißt dann σαρξ das Aeußere, im Gegensatze des Innern, 2 Kor. 5, 16. 11, 18. Phil. 3, 3., ferner das Niedrige in Kraft, Dauer, Werth, daher Vergängliche, Hinfällige, 2 Kor. 10, 3. 4. vgl. Ps. 78, 39. Jes. 40, 6. Hebr. 7, 16. 1 Petr. 1, 24., und ebenso das blos Menschliche im Gegensatze gegen das Uebernatürliche, 2 Kor. 10, 4. 1 Kor. 3, 3. 2 Kor. 1, 12. 1 Kor. 1, 26. vgl. Joh. 3., und die Zusammenstellung von σαρξ und αἱμα, Gal. 1, 16. Ephes. 6, 12. Matth. 16, 17. Und hieran schließt sich endlich die Bedeutung des Sündlichen an im Gegensatze des sittlich Guten, theils wie es im νους, Röm. 7, 23. 25., theils wie es im πνευμα, Röm. 8, 1—9. 12—16. Joh. 3, 6. gesetzt ist. Eben weil die σαρξ den Menschen überhaupt nach seiner niedrigen, endlichen, dem Göttlichen fremden und entgegengesetzten Seite bezeichnet, so ist sie die natürliche Bezeichnung für den Sitz des sündlichen Hanges. In der σαρξ tritt die Sünde besonders mächtig und dauernd hervor; deßwegen hat sie ihren Sitz in derselben, obwohl nicht alle Sünde leiblicher Natur ist. Ueberdem ist ja der sündliche Hang in allen seinen Gestalten ganz dem leiblichen Lebenstriebe homogen, sofern er immer in der Form individueller Lust oder Unlust an ihn kommt und sich dem Willen als Prinzip in dieser Gestalt aufdrängt. Wie sehr er nun auch durch die Thätigkeit des νους vergeistigt werden mag — er bleibt in dieser geistigen Form immerhin das Prinzip der Selbstsucht, des selbstsüchtigen Personlebens.

Für diese Auffassung des paulinischen Begriffes der σαρξ spricht denn auch eben, daß der Apostel, wie oben bemerkt, die Sünde, nach 1 Kor. 2, 14. in die ψυχη zu setzen scheint. Die ψυχη als das seelische, oder das mit dem Leibe in unmittelbarem Zusammenhang stehende geistige Princip, ist der Gegensatz von dem πνευμα als dem Geiste in der höchsten Potenz, wie er dem Ewigen zugewendet ist. Sie ist eben daher auch die selbstische Seite im Geistesleben, und damit, daß der Mensch, in welchem die σαρξ herrscht, eben dadurch ψυχικος ist, ist auch gesetzt, daß das Wesen der Sünde ein selbstisches ist, indem es ein sinnliches ist. Aus diesem Begriffe des sündlichen Hanges als σαρξ erklärt sich aber auch weiter der Zusammenhang des Todes mit der Sünde. Es begreift sich daraus, wie der Tod Erbübel wird, wie das Princip der ἁμαρτια durch die That Adams vorzüglich am Leibe haften blieb, und darnach auch mit der natürlichen Fortpflanzung des Lebens auf eigenthümliche Weise zusammenhängen mußte, obwohl dieß bei Paulus nirgends so ausdrücklich angedeutet ist, wie Joh.

3, 6. Dieser Hang der Sünde entwickelt Röm. 7, 14. eine Macht, welche eine förmliche Sklavenherrschaft zur Folge hat, V. 15—25. Das Böse wird förmlich zum Gesetze (νομος) für den unwiedergeborenen Menschen; im besten Falle läßt dasselbe noch ein innerliches, wiewohl machtloses Wohlgefallen am Gesetze zu, Röm. 2, 17. Ephes. 4, 14. Und dennoch bleibt daneben immer noch die höhere Richtung im Menschen, nicht nur wo das mosaische Gesetz waltet, Röm. 7., sondern auch wo das rein natürliche Bewußtseyn von Gott, (Röm. 1.) als Sittengesetz in uns herrscht, wie es auch die Heiden haben, Röm. 2, 14. f., gemäß der Gottverwandtschaft, die in uns ist, Apostelg. 17, 28. Hier wie dort steht der νους des inneren Menschen gegen die Sünde; aber weiter kommt es nicht, als daß der Mensch das Gute billigt, das Böse haßt. Das Gute dringt nicht durch bei ihm, er bleibt Sklave seines Hanges; einzelne gute Handlungen können geschehen, Röm. 2, 14., aber Princip des Lebens wird es nie.

b) Die Entwicklung des Hangs geschieht mittelst des Gesetzes, Röm. 7, 7—15. Sobald das Gesetz dem Menschen zum Bewußtseyn kommt, sey es unter Mitwirkung eines positiven Gesetzes oder nicht, Röm. 2, 14 f., so entwickelt sich der Hang in seiner Eigenschaft als Gegensatz gegen den im Gesetz enthaltenen göttlichen Willen. Die ἁμαρτια an sich liegt in der σαρξ schon zuvor; aber zur erfahrungsmäßigen Thatsache wird sie erst in der ἐπιθυμια, also gegenüber von dem Gesetze und durch dasselbe. Sie ist nur unentwickelt, νεκρα, gewesen, nun aber wird sie aktiv. (Wir sehen hier deutlich, wie Paulus gerade um eine Stufe tiefer zurück in das Wesen der Sache geht, als Jakobus.) Sie wird also durch das Sittengesetz nicht zurückgehalten und gehemmt, sondern vielmehr erregt, zur Begierde und zur That gesteigert, womit sodann auch die Unseligkeit im Innern und Aeußern zur Wirklichkeit sich entwickelt oder der θανατος hervortritt, Röm. 7, 13. In diesem Sinn redet Paulus von παθηματα των ἁμαρτιων τα δια του νομου, V. 5., und sagt, die Kraft der Sünde sey das Gesetz, 1 Kor. 15, 56.; ohne das Gesetz ist die Sünde kraftlos, Röm. 7, 8. Ist nun das Bewußtseyn des sittlichen Gesetzes neben dem Hang entwickelt und nicht nur als Vorstellung und Begriff, sondern auch als ein im inwendigen Menschen hervortretendes Interesse für das Gesetz, V. 22., und so sogar als ein gewisses θελειν, V. 15. 16. 18. 21., so wird desto mehr ein Kampf zwischen dem inwendigen Menschen und dem Hang entzündet, und nur um so mehr bringt der unglückliche Ausgang dieses Kampfes, V. 15—23., die Knechtschaft, in welcher der Mensch gegenüber von dem Hang steht, zum Bewußtseyn, V. 25., indem ein solches Subjekt 1) im Bewußtseyn der Abhängigkeit vom göttlichen Gesetz lebt, ohne dasselbe zum Vollzug zu bringen, weil der Wille geknechtet ist von dem Hang, verkauft unter die Sünde, V. 14., 2) im Bewußtseyn der Ab-

hängigkeit von dem bösen Hang lebt, ohne sich dem Zug desselben rückhaltslos überlassen zu dürfen, weil davor das Bewußtseyn des sittlichen Gesetzes warnt. So steht nun das Subjekt zwischen diesen beiden Gegensätzen, allmählich im vollen Gefühl seiner Unseligkeit und immer mehr im klaren Bewußtseyn, sich selbst aus diesem Zustand nicht retten zu können, und so erscheint eben vermittelst des Gesetzes, also des Höchsten, was der Mensch auf dieser Stufe hat, die *ἁμαρτια* theils in ihrer ganzen Macht, theils in ihrer Verabscheuungswürdigkeit und Unseligkeit, 7, 13. 5, 20. Betrachtet man aber die Entwicklung des Hangs näher, so entwickelt er sich insbesondere theils individuell im Personleben des Einzelnen, theils nach dem Typus eines Gesammtlebens.

α) Auf individuelle Weise entwickelt sich der sündliche Hang je nach der individuellen Kraft und Lage, besonders aber nach der Gewissenhaftigkeit, mit welcher der Einzelne die ihm noch zu Gebot stehenden Hilfsmittel anwendet. Je nachdem jede einzelne Persönlichkeit dem *νομος του νοος* sich zuwendet oder von ihm sich abkehrt, darnach richtet sich die Entwicklung des Hangs, darnach gestaltet sich die wirkliche Sünde des Menschen, daher es nach Paulus auch Heiden gab, welche relativ dem Gesetz gehorchten, Röm. 2, 14. So begründet sich ein sittlicher Unterschied unter den Individuen, indem es auch auf diesem natürlichen Gebiet sittlich bessere und schlimmere gibt, relativ rechtschaffene, gewissenhaftere und lasterhafte, gewissenlose, wie denn auch in der vorchristlichen Zeit Abraham, vgl. Röm. 4., zu den Besten gehörte; aber auch unter den Besseren ist keiner, der durch strenge Gewissenhaftigkeit seine Sittlichkeit so weit entwickelt hätte, als ihm trotz des vorhandenen sündlichen Hanges möglich gewesen wäre; in so fern sind Alle unentschuldbar, Röm. 1, 20. 2, 1. 15 ff. Und selbst im besten Fall, beim aufrichtigsten Eifer für das Gesetz, 7, 14—25. bringt es der Mensch nicht hinaus über den Zwiespalt zwischen *νους* und *σαρξ*, zwischen dem sklavischen Dienst des Gesetzes nach dem *νους* und dem Dienst der Sünde nach der *σαρξ*; es bleibt ein unkräftiges Wollen und ein übermächtiger Hang; er bleibt doch zwischen der Anziehungskraft des göttlichen Gesetzes, die es auf den Willen als *νομος του νοος* ausübt, und der Schwerkraft des Bösen, die er trotz seinem *θελειν* nicht zu überwinden vermag; es besteht ein gewisses *δουλευειν νομῳ θεου*, 25., aber nur neben der thatsächlichen Vollziehung der *ἁμαρτια*; deßwegen bleibt er auch *ταλαιπωρος*, ein elender, mühseliger Mensch, der einer Erlösung aus solchem Zustand bedarf, V. 24. — Der Hang entwickelt sich aber auch

β) nach dem Typus eines Gesammtlebens. Hier unterscheidet Paulus zweierlei Gebiete: das der Hellenen und das der Juden. Im ersten herrscht das Versunkenseyn unter die Natur durch Unterdrückung

des ursprünglichen Gottesbewußtseyns und des sittlichen Gefühls sowie durch sittliche Ausschweifung; daher ist bei ihnen die ἄγνοια in Absicht auf das Göttliche und Sittliche, Ephes. 4., 17—19. Röm. 1, 21 ff. Apostelg. 17, 30.; sie können das Sittliche nicht mehr δοκιμαζειν, die sittlichen Unterschiede nicht mehr prüfen und würdigen, und gleichwohl findet sich bei ihnen der Weisheitsdünkel, Röm. 1, 22. 1 Kor. 1, 22. Im jüdischen Gesammtleben findet das δοκιμαζειν statt in Folge des positiven Gesetzes, Röm. 2, 17 f., sowie eine Erkenntniß des wahren Gottes in Folge der theokratischen Offenbarung; aber die Sünde zeigt sich hier vorherrschend als ein Haften an der blos äußerlichen Form des Gesetzes und der Theokratie, an blos äußerlicher Beobachtung positiver Vorschriften ohne wahres Leben nach dem Gesetz, Röm. 2, 17—24., daher ist hier ein greller, widerlicher Contrast zwischen der sittlichen Erkenntniß und der sittlichen Gesinnung und That, so daß das, worauf man seinen Nationalruhm setzt, praktisch gröblich verläugnet wird. Damit hängt zusammen das Fragen nach Wundern, 1 Kor. 1, 22., als den äußerlichen Wirkungen des sich offenbarenden Gottes. Solche starre Juden wollen dann doch gegen das Evangelium ihre eigene Gerechtigkeit geltend machen, Röm. 10, 3. 9, 31. 32. Aber mit allem ihrem Eifer gelangen sie nicht zum Heil, Röm. 10, 4. Es versteht sich von selbst, daß nun Paulus nicht sagen will, alle einzelnen Juden haben sich das zu Schulden kommen lassen, was er Röm. 2, 17 ff. ausführt, eben so wenig als er Kap. 1. behaupten will, alle Heiden haben sich gleichmäßig der Verkehrtheiten schuldig gemacht, welche jener Abschnitt aushebt. Auch innerhalb des Gebietes der σαρξ gibt es, wie wir gesehen haben, noch einen Unterschied, und an diesen verschiedenen Typen des Gesammtlebens nimmt die individuelle Entwicklung des Hangs in jedem einzelnen Subjekt auf seine Weise Theil. Aber alle verschiedenen Typen des Gesammtlebens vereinigen sich in dem Einen großen Gesammtleben der Menschheit, wie es sich durch den gemeinsamen Zusammenhang aller Menschen mit dem Urmenschen gestaltet hat. Das Gesammtleben der Menschheit theilt sich in zwei wesentlich verschiedene Abtheilungen, von welchen die erste das menschliche Gesammtleben begreift, wie es sich durch den gemeinschaftlichen Zusammenhang mit dem Urmenschen gestaltet, abgesehen von seiner Umgestaltung durch Christus — das Gesammtleben der Sünde und des Todes, Röm. 5, 12—21. 1 Kor. 15, 22. — die zweite das durch Adam begründete menschliche Gesammtleben in seiner Umgestaltung durch Christus als ein Gesammtzustand der Gerechtigkeit und des Lebens, Röm. 5, 21. 1 Kor. 15, 49. 22. In der ersten Beziehung ist das menschliche Gesammtleben als räumliches Ganzes der κοσμος, 1 Kor 1, 27. f. Kol. 2, 20., als Zeiteinheit der αἰων οὐ-

τος, Röm. 12, 1. 1 Kor. 2, 6. 8., *ἐνεστως αἰων πονηρος* Gal. 1, 4., und beides kombinirt: *ὁ αἰων του κοσμου τουτου*, Ephes. 2, 2. In *κοσμος* liegt die Anschauung der unbedingten Herrschaft der Sünde, im Begriff des *αἰων*, der einem anderen entgegensteht, liegt schon seine Bedingtheit und Beschränktheit.

Hiedurch wird auch die Stelle Ephes. 2, 2 f. verständlich: Das sündliche Gesammtleben der Menschheit steht bei Paulus wie überhaupt in der heiligen Schrift im Zusammenhang mit einem über die Menschheit hinausliegenden Gebiet der Sünde, mit einer bösen Geisterwelt. Zwar da, wo er im Zusammenhang mit der Lehre von der *δικαιοσυνη* die Sünde behandelt, geht Paulus nicht besonders ein auf dieses Reich der Finsterniß. Dagegen finden wir in den Korintherbriefen gar Vieles über das Hereinragen der bösen Geisterwelt, außerdem im Kolosser- und Epheserbrief, auch in den Thessalonicherbriefen.

Blicken wir von hier aus auf Ephes. 2, 2 f. zurück, so haben wir dort eine zusammenfassende kurze Darstellung des ganzen paulinischen Begriffs von der Sünde. Alle Menschen sind in einem Stand des Todes vermöge ihrer Sünden, V. 1. In diesem haben sie einst gewandelt ehe sie zu Christo bekehrt waren, V. 2., das war das herrschende Princip ihres sittlichen Verhaltens, und zwar, V. 3., indem die dem Hang entsprießenden Lüste und Begierden das Element waren, in welchem sie lebten, wobei aber zweierlei Elemente unterschieden werden, Strebungen der *σαρξ* und der Gedanken; diese *διανοιαι* sind im Unterschied von der *σαρξ* sündliche Regungen, welche schon von dem Verstande verarbeitet sind und so in Form von Gedanken Gegenstand des Wollens geworden, während die *θεληματα της σαρκος* zunächst nur die Strebungen des durch die Gedanken noch nicht vermittelten Hanges, und eben daher weniger geistiger Art sind. Nach dem Bisherigen wäre Alles noch individuell, aber V. 2. wird ein allgemeinerer Typus genannt. Das Verhalten des Einzelnen schloß sich an den Zeitlauf der Welt an, also an den Zeitgeist, an die sittliche Beschaffenheit und die Sitte dieser Welt. Dieser Zeitgeist hat selbst wieder eine andere Norm, den Fürsten der Luftmacht, der Geistesmacht, die in der Luft herrscht, vgl. Ephes. 6, 12., deren Wohnsitz nicht die Erde ist, sondern die Atmosphäre, vgl. §. 86. Diese Macht ist aber eine Geistesmacht, die Macht des Geistes, der jetzt wirkt in den Söhnen des Unglaubens, d. h. in denen, welche dem Evangelium unglaubig widerstreben. So ist die Sünde einestheils als eine Mannigfaltigkeit von Thatsünden bezeichnet, V. 1., durch welche aber der Mensch dem Tod anheimgefallen ist in seiner mehrfachen Bedeutung, und diese Sünde ist anderntheils auch in einem Hang vorhanden, der sich in

ἐπιθυμιαις herausstellt, V. 3., theils in den unmittelbaren Strebungen der σαρξ, theils in den durch den Verstand vermittelten. Und wie so die einzelnen Sünden in einem habituellen Hang ihren Grund haben, so haben sie ihren Zusammenhang mit einer allgemeinen Norm, dem αἰων του κοσμου τουτου, ja mit dem Fürsten derselben und durch Alles dieß sind wir τεκνα φυσει ὀργης, denn die Sünde ist nicht nur ein Stand des Todes, sie ist auch ein Stand der Unseligkeit, Verdammlichkeit. — Dieß sind die Menschen in ihrem vorchristlichen Zustand. Bei den Juden fügt Paulus hinzu: φυσει, d. h. im Gegensatz gegen das, was sie durch die Erwählung der theokratischen Gnade waren. Hiernach ist der Mensch vermöge seiner Sünde νεκρος und Gegenstand der göttlichen Strafgerechtigkeit, es fehlt ihm die δικαιοσυνη und die ζωη.

b) Die göttliche Thätigkeit in Bezug auf diesen Mangel.

§. 77.

Ungeachtet dieser Zustand der Menschheit mit der ursprünglichen Abzweckung des Schöpfers im Widerspruch steht, und insofern Gegenstand seiner ὀργη ist, hat doch Gott die Menschheit demselben nicht ohne eine auf ihr Heil abzielende Gegenwirkung überlassen, welche in Verbindung mit der in der Schöpfung selbst gesetzten Offenbarung seiner, theils in der göttlichen Weltregierung überhaupt, theils in dem besonderen Verhältnisse gegründet ist, in welches sich Gott mit den zu einem Volk Gottes und zu einem Segen der ganzen Menschheit bestimmten Abrahamiden oder Jakobiden gesetzt hat. Demgemäß hat Gott auf diesem Gebiet dieser besonderen Offenbarung theils weithin zielende Verheißungen göttlicher Rettung niedergelegt, theils eine positive Gesetzgebung gestiftet, welche zwar an sich nicht vermögend und nicht dazu bestimmt war, den Menschen die δικαιοσυνη und ζωη selbst zu gewähren, wegen des in ihnen selbst vorhandenen bösen Hangs, der eben erst durch das Gesetz zu seiner vollen Entwicklung kommen mußte, aber in derselben Beziehung und in Verbindung mit den Verheißungen sich zur wirksamen Vorbereitung auf die Erlösung eignete, auf welche alle vorangehende Thätigkeit Gottes in der Art abgezweckt hat, daß er den ganzen Verfall der Menschheit nur in Beziehung auf das vorher bestimmte Erlösungswerk zugelassen hat.

1. Die göttliche ὀργη (vgl. die τεκνα ὀργης, Ephes. 2, 3.) wird in der That von Gott geoffenbart, Röm. 1, 18., obgleich ihre vollständige Offenbarung erst dem Endgericht angehört, daher ὀργη ἐρχομενη, 1 Theſſ. 1, 10. Röm. 2, 5. 8. Aber eben darin liegt schon eine Beschränkung der ὀργη vermöge der göttlichen Langmuth und Geduld, Röm. 3, 26. 2, 4. Es ist das ein Ausfluß der göttlichen Güte in ihrem Reichthum, 2, 4., in der Absicht, dem Sünder Frist zur Buße zu geben. Aber die Güte Gottes wirkt zunächst nur negativ auf die Aufschiebung der Strafe, so daß die zuvor (vor Christus) begangenen Versündigungen, 3, 25., nicht gestraft werden, vorerst Gott sie hingehen läßt (παρεσις), vermöge seiner ἀνοχη und μακροθυμια. Er hat die Zeiten der Unwissenheit übersehen, Apostelg. 17, 30., indem er alle Heiden hat gehen lassen auf ihren Wegen, Apg. 14, 16., ohne mit einem entscheidenden Gericht einzugreifen; womit jedoch nicht ausgeschlossen ist, daß er, wie Röm. 1, 18. sagt, die ὀργη auch hin und wieder wirklich offenbart, wie Solches ja schon im Gewissen geschieht, Röm. 2, 15. 16. Aber schon dieser Aufschub ist eine solche Beschränkung der ὀργη, welche, sofern sie aus der χρηστοτης kommt, ihr Absehen auf das Heil der Menschen hat, nicht bloß auf einen Aufschub des Gerichts, und ebendaher

2. eine positive auf das Heil der Menschen abzweckende göttliche Gegenwirkung gegen die Sünde in ihrem Gefolge hat, und zwar schon vor der Erscheinung Christi. Die Voraussetzung und der Anknüpfungspunkt dieser göttlichen Thätigkeit ist die ursprünglich in der Schöpfung gesetzte Offenbarung Gottes, Röm. 1, 19 f., welche freilich durch die Schuld der Menschen eine Verdunklung und Verkehrung erlitten hat im Heidenthum, dessen ethisch-psychologischen Ursprung Paulus Röm. 1, 21 ff. darstellt (durch denselben ist nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr mitbedingt ein Antheil des Reichs der Finsterniß an einer solchen Veränderung, 1 Kor. 10, 20 f.). An diese vorausgesetzte ursprüngliche Offenbarung Gottes knüpfte sich aber nun eben die auf das Heil der Menschen abzweckende Gegenwirkung gegen die Sünde, und es ist dieß

a) überhaupt die göttliche auf die Welt gerichtete Thätigkeit, wie sie unmittelbar die ganze Menschheit umfaßt, die Welt erhaltende, Welt regierende und besonders die Entwicklung der Menschheit leitende Thätigkeit Gottes. Fortwährend, der herrschenden Sünde ungeachtet, hat Gott sich den Menschen nicht unbezeugt gelassen, er hat ihre allmählige Verbreitung über die Erde geleitet und im Großen und im Einzelnen sie so geführt, daß sie ihn, der Jedem nahe ist, so sehr, daß wir in ihm leben, weben und sind, ihrerseits, nachdem sie ihn mehr oder weniger außer Acht gelassen, suchen und finden möchten, Apg. 17, 25—28.

14, 16 f. Aber bei dieser allgemeinen Thätigkeit hat es Gott nicht bewenden lassen, sondern auf sie stützte er ferner

b) die zunächst auf die alttestamentliche Theokratie gerichtete Thätigkeit, durch welche ein eigenthümliches Verhältniß der Abrahamiden, nämlich des von Jakob oder Israel abstammenden Theils der Abrahamiden, zu Gott als ihrem Bundesgott gegründet wird. Dieses eigenthümliche Verhältniß hält auch Paulus sehr hoch. Er sagt, es sey ein eigenthümlicher Vorzug, Röm. 3, 1 ff. 9, 4 f. Das Volk ist Sohn Gottes, Röm. 9, 4. 5., ihm gehört die *δοξα* (nach Einigen die *δοξα θεου*, sofern sie im Tempel wohnte, wohl aber überhaupt die Herrlichkeit des theokratischen Volkes), die Bündnisse (der öfters wiederholte Bund, die Gesetzgebung und der auf ihr beruhende eigenthümliche Gottesdienst und die Verheißungen, welche damit verbunden waren, die Väter, welche in jenem engeren Bundesverhältniß zu Gott standen). Alle diese Vorzüge werden Röm. 3, 2. in das Eine zusammengefaßt, daß dem Volk die Offenbarung Gottes anvertraut war. Der höchste Vorzug ist jedoch, daß dieses Volk Substrat für die Erlösung ist und so der unmittelbar nächste Gegenstand der Thätigkeit Jesu. Dieselben Vorzüge sind auch Ephes. 2, 12. angedeutet. Ueberhaupt ist dieß ein Gegenstand, welchen der Apostel mehreremale ausdrücklich zur Sprache bringt, da er genöthigt war, das Wesen dieses Verhältnisses in allen Beziehungen auseinander zu setzen; so finden wir ihn hierüber außer dem Römer- und Galaterbrief insbesondere in 2 Kor. Kap. 3., aber auch in dem Epheser- und Kolosser-, und in den Pastoralbriefen. Sehr bestimmt unterscheidet der Apostel in dieser Oekonomie des theokratischen Bundesverhältnisses zwei Perioden, was namentlich Gal. Kap. 3., vgl. Röm. Kap. 4., ausgeführt ist.

α) Die vormosaische Periode ist die patriarchalische, beruhend auf den den Patriarchen des israelitischen Volkes zu Theil gewordenen Gottesoffenbarungen, wodurch das theokratische Verhältniß als ein besonderes Verhältniß dieses Volksstamms zu Gott begründet worden ist. Es ist das geschehen durch die göttliche Verheißung, verbunden mit der Beschneidung als Siegel und Zeichen des Bundes, Röm. 4, 13—21. Gal. 3, 16—22. Röm. 9, 4—8 f. Die Verheißung wiegt vor in dieser vormosaischen Periode. Der Inhalt der Verheißung war, daß Abraham der Erbe der Welt sey, daß auf ihn die Gotteswelt als Erbe fallen werde, daß die Menschheit abrahamisch werden solle. Darin ist die ganze *βασιλεια του θεου*, das messianische Reich, gesetzt. Alles sollte dem Saamen Abrahams, zunächst und stricte Christo, Gal. 3, 16., zufallen, wie denn in erweitertem Sinn Hebr. 1, 2., der Sohn als der Erbe von Allem bezeichnet wird. Die Juden deuteten natürlich das *κληρονομος του κοσμου* auf eine leibliche Beherrschung der ganzen Welt durch das jüdische Volk, Paulus aber legte es geistig aus, wie er Röm. 4, 16 f. den Abraham

zum Vater vieler Völker macht nicht bloß leiblich, sondern auch geistlich. Das ist zugleich die *ευλογια του Ἀβρααμ*, Gal. 3, 14. 8 f. — alle Geschlechter der Erde sollen einen von ihm ausgehenden Segen empfangen und in diesem Segen sich glücklich fühlen. Sofern nun die Verheißung mehrfach in verschiedenen Formen wiederholt worden ist, steht *αἱ ἐπαγγελιαι*, Gal. 3, 16. 21. Röm. 9, 4. — Doch die Verheißung ist nicht eine einseitige, von Seiten Gottes, sie ist ein Bündniß, Gal. 3, 17. — freilich dort in besonderem Sinn als Vermächtniß, *διαθηκη*, vgl. V. 15. — sodann im gewöhnlichen Sinn, und zwar im Pluralis, Röm. 9, 4. sofern das Eine theokratische Bündniß im alten Bunde auf mehr als Eine Weise geschlossen worden ist, zunächst in der patriarchalischen Zeit und dann in der mosaischen. Schon in der patriarchalischen Zeit war die Verheißung verbunden mit einer Forderung, welche symbolisirt war in der Beschneidung. Aber das Verhältniß zwischen beiden ist nicht das, daß um der Beschneidung willen dem Abraham die Verheißung gegeben wurde, sondern das Erste war die Verheißung. Indem nun Abraham der Verheißung, namentlich zunächst in Beziehung auf einen zu hoffenden Sohn, vertraute, ward ihm das zur Gerechtigkeit gerechnet, noch ehe er beschnitten war, und er empfing nun die Beschneidung erst als ein Siegel dieser ihm von Gott zugerechneten Gerechtigkeit, Röm. 4, 11. Also auch die alttestamentliche Oekonomie hat zu ihrer ersten Grundlage einen Akt der freien Gnade Gottes, die freie Erwählung Abrahams und seines Volksstammes, vgl. Röm. 9, 7—13; sie ist so schlechthin frei, daß nicht alle Kinder Abrahams und Isaaks in das Verhältniß aufgenommen wurden; nicht wegen ihrer besonderen Verschuldung, sondern nur damit die unbedingte Freiheit der göttlichen Gnade dabei völlig an's Licht komme.

β) Die mosaische Periode wird gebildet durch den *νομος*, Gal 3, 17 ff., in welchen die Beschneidung mitaufgenommen war. Das Gesetz enthält eine besondere göttliche Forderung an die Menschen, allerdings mit beigefügter Verheißung, aber diese hat schlechthin den Sinn, daß das Heil nur dem zukommt, welcher das ganze Gesetz erfüllt, Gal. 3, 12. Röm. 10, 5., während der Fluch ergeht über Jeden, der nicht beharrt in Allem, was geschrieben ist, es zu thun, Gal. 3, 10. — Der Charakter dieser alttestamentlichen Oekonomie ist nach Paulus streng göttlich, Röm. 9, 4., das Gesetz ist von Gott durch Engel gegeben und durch die Hand eines menschlichen Mittlers, Mose, dem Volk dargeboten, Gal. 3, 19. Daß Engel bei der Gesetzgebung thätig gewesen, ist als ein von den Juden allgemein angenommener Satz zu betrachten, vgl. Apg. 7, 53. Mit besonderem Nachdruck wurde derselbe in der alexandrinischen Theologie festgehalten, in Uebereinstimmung mit ihrem Begriff von Gott als dem, welcher durch jede unmittelbare Beziehung zu der Welt entweiht würde.

Diesen Gottesbegriff hat Paulus und überhaupt das Christenthum nicht adoptirt; er hebt vielmehr deßwegen die Vermittlung des Gesetzes durch die Engel hervor, um von einem von den Juden zugegebenen Standpunkte aus anzudeuten, daß diese Institution wenigstens Nichts voraushabe vor der Institution der Verheißung: die Verheißung ist eine unmittelbar göttliche gewesen, das Gesetz ist in unmittelbarer Weise an das israelitische Volk gekommen. Es ist schon Exod. 3, 2. ausdrücklich gesagt, daß in dem brennenden Busch der Engel des Herrn erschienen sey, aber bei der Gesetzgebung selbst wird er nicht erwähnt. — Aber nicht bloß durch den Dienst der Engel ist das Gesetz instituirt worden, sondern auch durch die Hand eines menschlichen Mittlers, Mose. Ihm wurde das Gesetz unmittelbar anvertraut als dem vermittelnden Stellvertreter des ganzen Volkes, vgl. Apg. 7, 35. Deut. 5, 5. Paulus hebt 2 Kor. 3, 13. hervor, daß Mosis Antlitz, wie es nach der Rückkehr vom Sinai herrlich strahlte, nicht habe ertragen werden können vom Volk. Gott manifestirte sich so menschlich wahrnehmbar, daß er auch gegenüber von Mose sich des Dienstes der Engel bediente, und auch das war für das Volk noch zu hoch, und Mose mußte sein glänzendes Antlitz verhüllen. So sehr ist es wahr, daß das Gesetz ein Akt der göttlichen Herablassung gewesen, bei welchem sich Gott nach der Fähigkeit oder vielmehr Unfähigkeit des Volkes richtete, vgl. Matth. 19, 8. Das Alles muß man erwägen um einzusehen, warum Paulus diese Momente bei der Gesetzgebung heraushebt. Das Gesetz soll dadurch an und für sich nicht höher emporgehoben werden, sondern es soll angedeutet werden: mit dem Gesetz hat Gott einen Akt vollzogen, der nicht der schlechthinige Normalakt ist, wonach sich seine ganze Oekonomie gegenüber von der Menschheit richtet. — Ist nun aber das Gesetz von Gott, wenn auch nicht ohne Vermittlung, gegeben, so hat es auch ebenso gewiß als die Verheißung, aber ebendarum in nothwendiger Uebereinstimmung mit der Verheißung, die Eigenschaft und Würde einer göttlichen Institution. Darin liegt zweierlei: 1) Es kommt dem Gesetz göttliche Herrlichkeit und innere Heiligkeit zu, Röm. 9, 4. 2 Kor. 3, 7—11. Es war eine göttliche Offenbarung, darum ging die göttliche Klarheit und Lichtesfülle partiell auch auf Mose über. Es kommt dieser Gesetzgebung eine δοξα zu als göttlicher Gesetzgebung. Das Gesetz ist ebendaher göttlich geartet, heilig, gerecht und gut, Röm. 7, 12., geistiger Art, V. 14., aus Gott als dem Geist hervorgehend und auf ein pneumatisches Leben abzielend, indem nur der dem Geist und Sinn des Gesetzes entspricht, der eine geistige Herzensbeschneidung hat, Röm. 2, 19. Allein diese göttliche Auszeichnung hat das Gesetz nur in der Weise, daß dasselbe auch 1) mit der Verheißung harmonirt, a) das Gesetz kann nicht die Absicht haben, die Verheißung aufzuheben,

Gal. 3, 17. vgl. V. 15. 21. 19. 20., denn Gott ist Einer; es ist Einer, der sowohl die Verheißung als das Gesetz gegeben hat, und zwar Gott, der in sich eins und ohne Widerspruch ist. Beide Institutionen müssen also mit einander harmoniren, und die Verheißung ist die viel ältere Gottesoffenbarung, V. 17., 430 Jahre vor dem Gesetz gegeben. b) Es ist aber auch wirklich nicht die Absicht des Gesetzes, die Verheißung aufzuheben, denn das Gesetz ist in einer andern Absicht gegeben worden, *των παραβασεων χαριν*. Der nächste Zweck ist einen Zaum der Sünde anzulegen, aber die nächste Folge, daß auch dieses positive Gesetz übertreten wird. Das Gesetz ist also allerdings auch das Mittel geworden, um die Sünde zum Bewußtseyn zu bringen, und dadurch eben zugleich zur Reife, also sie geradezu vollständiger zu entwickeln. Eben darum kann man auch sagen: Das Gesetz ist hinzugefügt worden zu der Verheißung zu Gunsten der Uebertretungen. Damit stimmt das innere Wesen des Gesetzes überein, V. 21., denn das Gesetz ist nicht im Stande lebendig zu machen. Wäre das der Fall, dann käme wahrhaftig aus dem Gesetz die Gerechtigkeit. Mithin ist durch das Gesetz die Verheißung nicht aufgehoben worden, seine Absicht war nicht die, eine Gesetzesgerechtigkeit zu begründen, es ist nur als ein *παιδαγωγος εἰς Χριστον* zu betrachten. Der Zustand der Menschen ist also durch das Gesetz nicht ein wesentlich anderer geworden. Das Gesetz ist neben Sünde und Tod hereinkommen in die Welt, Röm. 5, 20,, so daß Sünde und Tod durch dasselbe nicht aufgehoben sind und das Leben unter dem Gesetz von dem adamitischen Lebensgebiet schlechthin nicht ausgenommen ist, sondern wesentlich demselben angehört, sofern auch in ihm Sünde und Tod herrscht, ja im Gesetzesleben die Sünde vorherrscht, Röm. 4, 15. 7, 10—13.; und so viele Menschen aus Gesetzeswerken gerecht werden wollen, die sind alle unter dem Fluch, Gal. 3, 10., denn von der Macht der Sünde und des Todes vermochte das Gesetz den Menschen nicht zu befreien, da es durch den bösen Hang des Menschen in seiner Wirkung gehemmt und geschwächt war, Röm. 8, 2., das Gesetz konnte nicht *ζωοποιησαι*, Gal. 3, 21., und das war nöthig auf dem Gebiet, wo in geistiger und leiblicher Hinsicht der Tod eingetreten war. Insofern ist nun das Gesetz eine solche Form der Religion, welche für Unmündige sich eignet, Gal. 4, 1—3., gehörig zu dem Elementarleben der noch in der Sünde lebenden Menschheit, V. 3., zu den schwachen und armseligen Elementen, V. 9. Kol. 2, 20., und auf ein Höheres allerdings hinweisend, womit aber das Gesetz selbst als das Niedrige erscheint. Insofern war es *σκια των μελλοντων*, Kol. 2, 17., daher von temporärer Bestimmung, bis der Abrahamssaame kam, dem die Verheißung galt, Gal. 3, 19., bis zu der vom Vater gegebenen Vorausbestimmung, 4, 2. Das Gesetz ist das, was aufgehoben wird und ver-

schwindet, 2 Kor. 3, 11., wenn der kommt, auf welchen die Verheißung zielt, Gal. 3, 19., wenn die Gnade durch Jesum Christum als das in der Menschheit herrschende Princip auftritt, Röm. 5, 21.

So war also auch in der vorchristlichen Zeit eine auf das Heil der Menschen abzweckende Gegenwirkung von Seiten Gottes geordnet. Eben nur mit Beziehung auf dieses Ziel, auf welches das Gesetz voraus hinwies, hat Gott den Zustand der Sünde zugelassen oder in seinen Weltplan mitaufgenommen. Er hat diesen Zustand nicht gehindert, Apg. 14, 16., ihn gleichsam nicht übersehen, Apg. 17, 30., er hat die in der vorchristlichen Zeit begangenen Versündigungen vorübergehen lassen, Röm. 3, 25., aber nur in der Absicht, diesen Zustand einst durch die Erlösung aufzuheben, Röm. 11, 32., und in der Zwischenzeit das Gesetz zu einem die Erlösung vorbereitenden Moment zu machen, Gal. 3, 22—25. Freilich wurde dadurch die Sünde bewußter und entwickelter, aber mit dem Sündenbewußtseyn wurde auch das Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit gefördert und belebt. Insofern findet die Sünde auch in Gottes Rathschluß eine Stelle, nämlich nur als Voraussetzung der Erlösung, wie auch nicht anders als durch diese der Gesammtzustand der Sünde aufgehoben werden kann, Röm. 5, 21. 7, 24. 25. 8, 2. 1 Kor. 15, 55—57.

B. Von der Herstellung der Gerechtigkeit.

§. 78.

Was Gott zuvor geschichtlich vorbereitet, aber von Ewigkeit zum Heil der sündhaften Menschheit beschlossen hatte, ist in der Fülle der Zeit wirklich geworden, indem in Jesu dem Gesalbten seine erlösende Gnade allen Menschen erschien. Durch diese göttliche Erlösung in Jesu Christo ist die *δικαιοσυνη* und *ζωη* für alle Menschen vermittelt.

Schon nach dem letzten Paragraphen hat Paulus alle dem Christenthum vorangegangene weltregierende göttliche Thätigkeit in Betreff der Menschen in Beziehung gesetzt zu der Erlösung als Endziel, und er hat insbesondere entwickelt, daß Gott in der alttestamentlichen Oekonomie die Erlösung verheißen, Röm. 1, 2., zuvor angedeutet, Gal. 3, 8. Röm. 4, 23 f., durch Schattenbilder vorgebildet, Kol. 2, 17., und psychologisch vorbereitet habe, Gal. 3, 24 f. Allein so sehr hierin eine Anknüpfung dessen, was Gott in Christo thut, an das Vorangegangene enthalten ist, so genügt das doch unserm Apostel noch nicht, sondern er geht auch hier bis

auf das letzte zurück, auf das der Erscheinung zu Grunde liegende Wesen, und lehrt

1. von Ewigkeit habe Gott die Erlösung der Menschen beschlossen kraft seines freien Willens der Gnade, und zwar so, daß dieser Rathschluß Gottes für den Menschen an sich verborgen war, 1 Kor. 2, 7 ff., Röm. 16, 25. Ephes. 3, 9. Kol. 1, 26., und durch die alttestamentliche Verheißung nur unvollkommen, Eph. 3, 5. Röm. 16, 26., vollständig erst durch die wirkliche Erfüllung, mithin durch das Evangelium als das Wort von dieser Erfüllung, offenbar worden ist, Ephes. 3, 5. Kol. 1, 26. Röm. 16, 25 f. 1 Kor. 2, 9 f. Daher wird dieser Rathschluß Gottes in den angeführten Stellen als *μυστηριον* bezeichnet oder als *μυστηριον του θεληματος αὐτου*, Eph. 1, 9. *Μυστηριον* nämlich ist nicht, was in jeder Hinsicht verborgen ist und bleibt, sondern was an sich den Menschen verborgen, von Gott ihnen geoffenbart wird. Wie Paulus Röm. 11, 25. ein einzelnes Moment im göttlichen Heilsplan, die künftige Bekehrung Israels zu Christo, als *μυστηριον* bezeichnet, und 1 Kor. 15, 51. daß nicht Alle werden sterben, Alle aber eine Verwandlung erfahren, so nun das Ganze des göttlichen Heilsplans. Dieser Rathschluß Gottes ist ein ewiger, Ephes. 1, 4. Zwar bezieht sich jener Vers zunächst auf die Erwählung der Individuen zur Theilnahme am Heil, aber wenn diese Erwählung der Individuen *προ καταβολης κοσμου* stattfand, so gilt das auch von dem *μυστηριον του θεληματος θεου* bezüglich auf das Heil überhaupt. Damit will Paulus bezeichnen, daß die Erlösung in Christo nicht etwas nur so zufällig und momentan Eingetretenes ist, sondern Etwas, das wesentlich zum göttlichen Weltplan gehört; sie beruht auf dem *θελημα θεου* als einem Gnadenwillen, entsprechend der *βουλη*, dem Entschluß seines Willens, V. 11. Dieses *μυστηριον* ist uns bekannt gemacht worden *κατα την εὐδοκιαν αὐτου*, V. 9., welches wieder sein freier Entschluß ist. Wie also überhaupt das Werk der Erlösung beruht auf dem freien Willen Gottes, so beruht auch die Bekanntmachung dieses ewigen Gotteswillens zur Erwählung der Menschen als eines von Anfang an den Menschen verborgen gewesenen auf einem freien göttlichen Entschluß; und so auch der göttliche Willensakt, welcher sich auf die Theilnahme der Einzelnen an dem allgemeinen Erlösungswerk bezieht. — Schon bei Jakobus und Petrus wurden wir auf einen ewigen göttlichen Willen zurückgewiesen, Jak. 2, 5. 1 Petr. 1, 2. 20. Den Rathschluß der Erwählung überhaupt und der Erwählung der Einzelnen sehen wir nun bei Paulus auf reichere Weise zurückbezogen auf den ewigen Rathschluß Gottes, und dieser ist so gefaßt, daß er bereits seine Bestimmung in Christo hat, Ephes. 1, 4 f. Was Gott bekannt gemacht hat in Beziehung auf das *μυστηριον του θεληματος αὐτου*, das hat seine Beziehung auf seine

οἰκονομια του πληρωματος των καιρων, V. 10., auf das, was Gott instituiren und anordnen würde in der Fülle der Zeiten, in dem Zeitpunkte, wo alle die verschiedenen Epochen, die Gott in seinem ewigen Willen festgesetzt hatte, zu ihrer Erfüllung gekommen seyn würden. Sind alle Termine abgelaufen, so tritt Christus ein, Gal. 4, 4., *καιροις ἰδιοις*, d. h. in dem Zeitpunkt, welcher als für die Sache sich eignend bestimmt ist, Tit. 1, 3., *κατα καιρον*, Röm. 5, 6. Also der Rathschluß zur Erlösung der Menschen hat schon als Rathschluß seine Beziehung auf Christum, als den, welcher in dem bestimmten Zeitpunkt der göttlichen Oekonomie auftreten soll, nachdem alle vorbereitende Epochen vorübergegangen sind; und zwar geht der Rathschluß darauf, Alles zusammenzufassen in Christo, was im Himmel und auf Erden ist, Eph. 1, 10. Eben darum umfaßt dieser Rathschluß die ganze Menschheit, die Heiden nicht weniger als die Juden, und gerade diese Universalität betrachtet Paulus als ein *μυστηριον*, das zwar vorangedeutet war im alten Bunde, aber vollständig geoffenbart worden ist im neuen Bunde, hauptsächlich ihm und durch ihn geoffenbart ist, Ephes. 3, 6. 8. Gott ist der Heiden Gott wie der Juden Gott, Röm. 3, 29 f., Christus als der Vermittler ist der Herr, der reich ist über Alle, die ihn anrufen, Röm. 10, 12. — Ist nun aber so die Erlösung nur die in der Fülle der Zeit organisch sich entwickelnde Erfüllung eines von Ewigkeit bestehenden Gnadenrathschlusses Gottes, so ergibt sich von selbst, daß

2. auch die weltschöpferische Thätigkeit Gottes in Beziehung steht zu der Erlösung. Die weltschöpferische Thätigkeit Gottes ist auch in einem ewigen Gotteswillen gegründet, darum hängt Beides mit einander zusammen, der Rathschluß der Weltschöpfung und der Rathschluß der Welterlösung, die geschaffene Welt, sofern sie durch die Sünde in Entzweiung mit Gott und mit sich selbst gerathen, zur Einheit zurückzuführen in Christo Jesu. Diese Beziehung der weltschöpferischen Thätigkeit zur Erlösung ist

a) auf dem Gebiet der jüngeren paulinischen Briefe unzweifelhaft, am meisten Kol. 1, 16. Im Kolosserbrief ist die Polemik des Apostels gerichtet gegen eine theosophisch-judaistische Irrlehre, wornach man das Heil der Menschen durch die Vermittlung einer höheren Geisterwelt realisirt werden ließ, daher denn eine ungebührliche religiöse Verehrung der Engel, 2, 18., und eine damit in Verbindung stehende, das Sinnliche ertödtende Askese als selbsterwählter Gottesdienst, V. 23. Im Gegensatz gegen eine solche Theorie, wodurch die Stellung Christi aufgehoben und das Christenthum in seinem ganzen Wesen alterirt wurde, tritt Paulus auf, indem er die Hoheit Jesu Christi als des Einen Ebenbildes des unsichtbaren Gottes und als des Erstgeborenen vor aller Kreatur,

1, 15., so aushebt, daß er in eine nähere Exposition darüber eingeht. Die Weltschöpfung ist nach ihm so zu denken, daß im inneren, wesentlichen Zusammenhang mit Christo Alles geschaffen ist (*ἐν αὐτῳ*, V. 16.), und zwar sowohl durch Christum (*δι᾽ αὐτου*), daß er die instrumentale und vermittelnde Ursache ist, als auch *εἰς αὐτον*, so daß die Beziehung auf ihn nicht blos eine momentane ist, einen Durchgangspunkt bildet, sondern Alles eine bleibende Beziehung auf ihn hat, um fortwährend mit ihm in Verbindung zu stehen und auch zu seiner Verherrlichung mitzudienen, vgl. Ephes. 3, 9., wo *δια Ἰησου Χριστου* zwar unächt, aber *ἱνα* zunächst mit *ἀποκεκρυμμενου* zu verbinden ist. Die Welt ist also schon durch die Schöpfung in diese metaphysische Beziehung zu Christo gesetzt, und wie er der fortwährende Vermittler ist für die Existenz der Welt, so ist er auch nach Kol. 1, 18 ff. das Haupt seines Leibes, nämlich der Gemeinde; durch ihn ist Alles versöhnt und geeinigt. — Berühren sich hier die jüngeren paulinischen Briefe mit dem Hebräerbrief und mit Johannes, so darf man nicht übersehen, daß

b) auch die älteren Briefe denselben Gedanken aussprechen, namentlich 1 Kor. 8, 6. Gott ist hier als die letzte, oberste Ursache aller Dinge dargestellt, der Eine Herr Jesus Christus als die vermittelnde Ursache von Allem. Einige Ausleger wollen das zweite Glied von einer sittlichen Schöpfung verstehen. Allein, der Zusammenhang und der paulinische Begriff des *κυριος* sind dieser Erklärung nicht günstig. *Κυριος* hat nicht blos Beziehung auf die Erlösung als die sittliche Erlösung, sondern wenn schon die Erlösung selbst bei Paulus eine Erlösung nicht nur von der Sünde, sondern auch von ihren Folgen ist, und eine positive Verklärung in sich schließt, der gläubigen Menschheit nicht nur, sondern auch der ganzen mit derselben in Beziehung stehenden *κτισις*, Röm. 8, 19 ff., so ist auch der Erlöser eben insoferne *κυριος*, als von ihm nicht nur das sittliche, geistige Heil abhängig ist, sondern die Erlösung überhaupt. Er kann die Erlösung nicht wirken, ohne daß er wirklich der Herr von Allem ist. Er ist nach Paulus nicht nur der Herr vom Himmel, 1 Kor. 15, 47., und der Herr der Herrlichkeit, 1 Kor. 2, 8., — er ist auch der Herr, der als Erlöser *πασαν ἀρχην και πασαν ἐξουσιαν και δυναμιν* überwindet, d. h. überhaupt alle Macht und Kraft, sofern sie im Universum gegen Gott einen feindlichen Gegensatz bildet, 1 Kor. 15, 24—27., so daß Gott ihm Alles unterordnet. Er ist als Erlöser eben dazu auferstanden, um über Todte und Lebendige Herr zu seyn, Röm. 14, 9. Er hat, wenn wir jene beiden Stellen zusammennehmen, in Wahrheit eine kosmische Stellung, nicht nur eine Stellung in der Menschheit, sondern über die Menschheit hinaus, ausgedehnt über Alles, was Macht und Kraft heißen mag. Schon aus dem Bisherigen erhellt, daß *κυριος* in

der paulinischen Lehre ein viel weiterer Begriff ist, als nur der, welcher das sittliche Heil verwirklicht. Eben die Verwirklichung dieses sittlichen Heils setzt nach Paulus voraus und schließt in sich, daß dieser Vermittler überhaupt die Macht hat über Alles, wie dieß ja auch an und für sich einleuchtend ist in einer Welt, in welcher Alles im Zusammenhang steht. Blicken wir nun von hier aus zurück auf den Context unserer Stelle 1 Kor. 8, 6., so ist hier das Augenmerk des Apostels auf die ganze Welt, mit Inbegriff alles Materiellen und aller Lebensgebiete, gerichtet. Es handelt sich darum, ob es überhaupt in der Welt *κυριοι* und *θεοι* gebe in der Mehrzahl, und es ist schlechthin nicht blos die Rede von dem Compler der sittlichen Schöpfung, sondern von dem Compler aller Dinge, der Gesammteristenz der Welt. Dieß ist im ersten Glied ganz unbestritten, wie sollte es sich im zweiten nicht vom weltlichen Seyn überhaupt handeln? Daß hier eine andere Präposition gebraucht wird, ist ebenfalls gegen jene Behauptung, denn *δια* schließt *ἐκ* nicht aus. Von demselben *τα παντα* ist prädicirt das *δι' αὐτου*; nicht die Objekte haben verschiedenen Umfang, sondern verschieden ist das Subjekt und das Verhältniß der in beiden Gliedern gleichmäßig bestehenden Objekte. Somit ist hier im Wesentlichen derselbe Begriff ausgesprochen, wie Kol. 1, 16., wornach schon die Welterschaffung in Beziehung steht zu Christus und zu dem Erlösungswerk, daher Christus der Vermittler der Erlösung ist, eben weil er schon zum Voraus der Vermittler des Daseyns der Welt ist.

3. Als Princip der Erlösung wird nach unserm Paragraph ausgehoben die erlösende Gnade Gottes, die in Jesu Christo in Erfüllung der Zeit in der Menschengeschichte hervortrat. Es gehört wesentlich hieher schon was wir am Schluß von §. 76. fanden nach Röm. 5, 21.: in der adamitischen Menschheit war die Sünde das herrschende und als solches sich im Tod bethätigende Princip; in der Periode der Erlösung aber ist die Gnade das herrschende Princip, welches anstatt der Sünde und des Todes die *δικαιοσυνη* und die *ζωη αἰωνιος* wirkt, und zwar unter der Vermittlung Jesu Christi als unsers Herrn, vgl. Röm. 5, 15. 3, 24. Ephes. 2, 8. 1, 7. Tit. 2, 11. *Χαρις* ist die Güte Gottes gegen seine Geschöpfe als eine unverdiente, besonders gegen sündhafte Menschen. Allgemeiner ausgedrückt wird sie durch *ἀγαπη*, Röm. 5, 8. Ephes. 2, 4., und durch *χρηστοτης*, Ephes. 2, 7. Tit. 3, 4., bezeichnet. Am bestimmtesten ist der Ausdruck Tit. 2, 11.: *ἡ χαρις του θεου ἡ σωτηριος*, vgl. 3, 4.: *χρηστοτης και φιλανθρωπια του σωτηρος ἡμων θεου*. *Ἐλεος* bezeichnet besonders die göttliche Güte gegen Unglückselige, Ephes. 2, 4. Röm. 11, 31. 32. Die Erlösung ist durch *σωσαι, σωθηναι*, ausgedrückt, vgl. 1 Tim. 1, 15. Tit. 3, 5. und daher *σωτηρια*, 1 Thess. 5, 9. Daher nun Christus vorzugsweise *σωτηρ* genannt wird, 2 Tim. 1, 10. Tit. 2, 13.; wiewohl

in den Pastoralbriefen auch Gott so heißt, sofern er die letzte Ursache der Erlösung ist und Christum gesandt hat, 1 Tim. 1, 1. 2, 3. 4, 10. Tit. 3, 4. Der Ausdruck ἀπολυτρωσις, der bei Paulus mehrfach vorkommt, bezeichnet schon die Art der Erlösung als eine Loskaufung, Röm. 3, 24. Ephes. 1, 7. Er bezieht sich so schon auf das Verhaftetseyn zu einer Strafe und schließt die Vergebung der Sünden in sich. Es ist also schon der Begriff des σωθηναι mit der näheren Bestimmung, daß es ein σωθηναι ἀπο της ὀργης ist, Röm. 5, 9. Und wie das Letztere hier schon auf die reale Aufhebung des Gerichtes in der Zukunft und Verwandlung desselben in die Seligkeit geht, so hat auch die ἀπολυτρωσις dann durch dieselbe Gedankenverbindung diese Nebenbedeutung der endlichen Erlösung von allem Uebel, 1 Kor. 1, 30. Röm. 8, 23. Ephes. 1, 14. 4, 30. Nach dem Bisherigen ist nun die Erlösung, wie Paulus sie entwickelt, wesentlich vermittelt durch Christum, und was in der Erlösung enthalten ist, das geht mithin von Christo aus, hat zunächst seinen Grund in Christo, weiter zurück freilich in Gott. Ebendaher muß die paulinische Lehre von der Erlösung nothwendig ausgehen von Christo dem Erlöser, und wir bekommen folgende Eintheilung: 1) Jesus Christus der Erlöser, seine Person und sein Amt, 2) die Erlösung selbst als das durch Christum vollzogene Werk, 3) Rückbeziehung dieser Lehre von der Erlösung auf Gott.

a) Jesus Christus der Erlöser.

α) Jesu Person.

§. 79.

Sofern die Erlösung durch Jesum Christum vermittelt ist, stellt Paulus eine Lehre von seiner Person auf: Jesus ist ihm einerseits Mensch, und zwar der Urmensch, das Haupt der Menschheit, andrerseits der Sohn Gottes im eigenthümlichen Sinn, der Herr vom Himmel, durch den Alles vermittelt ist, der lebendigmachende Geist, das Ebenbild Gottes, der, in welchem die ganze Fülle der Gottheit wohnt, — eine Lehre, welche Paulus so darstellt, daß er bald von der menschlichen, bald von der übermenschlichen, göttlichen Seite seines Wesens ausgeht, und darin einen wichtigen Fortschritt über Petrus hinaus beurkundet, und an welche sich sofort das anschließt, was er von den Zuständen Christi, dem vormenschlichen, dem irdisch-menschlichen und dem verherrlichten, gewöhnlich unter Aushebung der Beziehung derselben auf das Werk Christi, lehrt.

1. Was die paulinische Lehre von der Person Christi im Allgemeinen betrifft, so stellt Paulus allerdings das christologische Element nicht in den Vordergrund. Wie stark das anthropologische Element bei ihm vorherrscht, zeigt sich, wenn wir sehen, wie Vieles der Galaterbrief über das Verhältniß von Gesetz und Evangelium und wie Weniges er über die Person Christi, 2, 20. 4, 1—7., ex professo lehrt. Im Römerbrief geht Paulus mehr darauf ein; allein wenn man den Umfang der dogmatischen Exposition des Römerbriefs bedenkt, so sind auch hier der Stellen über die Person Christi nur wenige gegenüber dem anthropologischen Element. Indessen ist das Zurücktreten der Christologie doch nur komparativ, und schließt nicht aus, daß der Apostel, der alle Erlösung von Christo ableitet, doch überall auf seine Person zurückkehrt. Und darin, daß sie von ihm immer als das sachlich Erste ausgehoben wird, vgl. Röm. 5, 12—21. 1 Kor. 15, Röm. 8, 3. Gal. 4, 1—7. Ephes. 1, 9. 10. 19. Kol. 1, 13—22., ist das Voranstellen derselben in der Darstellung seiner Lehre gerechtfertigt.

Auch Paulus unterläßt nicht, die Hauptmomente der geschichtlichen Erscheinung Christi auf Erden mit Einschluß der darauf gefolgten Erhöhung in seine Lehre mit aufzunehmen, aber immer so, daß er denselben eine wesentliche Beziehung auf die Erlösung, auf das Werk Christi vindicirt, in vollständigerer und entwickelterer Weise als Petrus. Denn überall, wo Paulus von Christo die Erlösung ableitet, ist es vorzugsweise, fast immer ausdrücklich, Jesus Christus, der für uns Gestorbene, Auferstandene und Erhöhte. So durchgängig und wesentlich verbindet Paulus die Erlösung und die Wirkungen der Erlösung in den Gläubigen mit der Person Christi, und zwar mit der größten Vorliebe nicht blos mit dem Wesen seiner Person, sondern mit den hauptsächlichsten Erscheinungsphasen derselben, ihrer Niedrigkeit und ihrer Erhöhung, ihrem Leiden und Sterben und ihrem Leben. Schon hierin und ebenso in dem Umstande, daß Paulus das Eigenthümliche des Christenthums, mithin des Erlösungswerks, im Unterschied von der alttestamentlichen Oekonomie darzustellen beabsichtigt, war es begründet, daß er auch mehr als Petrus auf das innere Wesen der Person Christi, namentlich im Unterschied von allen übrigen Menschen eingehen mußte. Zwar haben wir das schon bei Petrus auf eine sehr entschiedene Weise gefunden: Christus ist der Eine Sündlose, der Eine Lebensfürst; — aber weiter ist er in lehrhaften Bestimmungen über das innere Wesen der Person Christi nicht vorwärts gegangen. Und das nun eben finden wir bei Paulus. Er will es als ein allgemein menschliches Bedürfniß darstellen, versöhnt und erlöst zu seyn — als ein Bedürfniß, das nur in Christo befriedigt ist, der also gegenüber der ganzen adamitischen Menschenwelt etwas

Neues und Höheres seyn muß, aber auch gegenüber dem ganzen Universum (das Letztere ist hauptsächlich im Kolosserbrief dargestellt). In solchen Contexten finden wir die christologischen Hauptstellen in den paulinischen Briefen, seltener bei speciellen Veranlassungen, Phil. 2, 4 ff. 2 Kor. 8, 9., wo ein praktisch-didaktischer Zweck darauf führt.

2. Was die specielle Lehre des Paulus über das Wesen der Person Christi betrifft, so wird zunächst die menschliche Seite in der Person Christi öfter vorangestellt, Christus wird sehr entschieden als Mensch betrachtet. Er ist vom Weibe geboren, Gal. 4, 4., aus dem theokratischen israelitischen Stamm, Nachkomme Davids und Abrahams, Röm. 9, 3—5. 1, 3. 2 Tim. 2, 8. Gal. 3, 16. (die übernatürliche Erzeugung ist von dem Apostel nicht ausdrücklich erwähnt, aber sie ist mindestens auch nicht ausgeschlossen, da er Jesum doch nicht an sich als Mensch dachte); daher denn auch unter das Gesetz gethan, Gal. 4, 4., auf Erden lebend in menschlicher Weise, namentlich in menschlicher Niedrigkeit, Phil. 2, 7. 8. (so ist auch die *σαρξ* in Röm. 1, 3. zu fassen, nämlich den Ausdruck für das gesammte Seyn in der Menschheit); gekreuzigt, 1 Kor. 1, 23. 2 Kor. 13, 4.; gestorben und begraben, 1 Kor. 15, 3. 4.; am dritten Tage auferstanden, 1 Kor. 15, 4. (beides nach der Schrift); erhöht in den Himmel zur Rechten Gottes, Röm. 8, 34. Kol. 3, 1. Phil. 2, 9—11. Ephes. 1, 20—22. (die Höllenfahrt wollte man unrichtigerweise in Ephes. 4, 9., finden, wo die *κατωτερα μερη* durch den Gegensatz von *οὐρανος* zu erklären sind). Diese Momente seines menschlichen Lebens werden aber nicht als solche ausgehoben, sondern als Thatsachen, in welchen die Erlösung verwirklicht ist. Und sehr häufig wird dann selbst die menschliche Natur und Lebensgeschichte so erwähnt, daß man sieht: der Apostel will ihn nicht als bloßen Menschen bezeichnen oder die Menschheit kommt ihm in einem eigenthümlichen Sinne zu. Die Benennung Mensch ohne Weiteres gibt ihm Paulus nur sehr selten. Außer 1 Tim. 2, 5., wo der Mensch Christus Jesus hervorgehoben wird als Mittler zwischen Gott und den Menschen, gehört hieher aus den älteren Briefen 1 Kor. 15, 21., wo jedoch schon die Parallelisirung mit dem Urmenschen Adam Christo gegenüber von den übrigen Menschen eine eigenthümliche Stellung vindicirt. Deßwegen wird ihm auch in demselben Zusammenhang, V. 45—49., als dem *ἐσχατος Ἀδαμ* oder *δευτερος ἀνθρωπος*, ein ganz wesentlicher Vorzug vor dem ersten Urmenschen zugeschrieben. Dasselbe Verhältniß ist Röm. 5, 12—21. Daß hier nicht blos an ein sittliches Verhältniß zu denken ist, sondern an das Wesen der Person Christi überhaupt, erhellt aus der Vergleichung mit 1 Kor. 15, 47—49. Der erste Urmensch war *ψυχη ζωσα*, der zweite aber *πνευμα ζωοποιουν*, V. 45. und ebendaher nicht von der Erde sondern schlechthin vom Himmel, ja der Herr vom Himmel, V. 47., der

himmlische Urmensch, V. 48. 49. Damit stimmt überein, daß er nun als der Erstgeborene unter vielen Brüdern dargestellt wird, insofern nämlich, als die übrigen Menschen in Gemeinschaft mit ihm treten, und sein Vorzug so auch auf sie übergeht, Röm. 8, 29., so daß sie gleichgestaltet werden sollen dem erstgeborenen Bruder oder (1 Kor. 15, 49.) sein Bild tragen sollen (Christus aber ist *εἰκων του θεου*, 2 Kor. 4, 4., so daß die Herrlichkeit Gottes sich in ihm reflektirt oder offenbart, V. 6. Mitten in seiner Niedrigkeit, da er gekreuzigt wurde, war er *κυριος της δοξης*, 1 Kor. 2, 8.). Ferner hat nun Paulus das größte Gewicht auf die Sündlosigkeit Christi gelegt; er ist *ὁ μη γνους ἁμαρτιαν*, d. h. der von der Sünde als eigener Sünde in sich schlechthin keine Erfahrung hat, 2 Kor. 5, 21. Röm. 5, 18. Phil. 2, 6. Das *δικαιωμα*, d. h. die Handlung, welche durch ihre Gerechtigkeit für einen Andern genug thut in Röm. 5, 18., besteht eben in dem ganz sündlosen Leben, in dem lauteren Gehorsam, von welchem Phil. 2, 6. die Rede ist. Es liegt dieser Begriff auch schon in dem des Opfers, welches ja ein fehlloses seyn mußte und endlich auch darin, daß Christus als der Begründer eines neuen vom Tode freien Lebens betrachtet wird, denn wie der Tod durch die Sünde gekommen ist, so kann dieses Leben nur durch ihr Gegentheil kommen. Also der *κυριος ἐξ οὐρανου*, welcher *πνευμα ζωοποιουν* ist, muß auch sündlos seyn. Es verband sich also mit dem Begriff des Paulus von Christo die Sündlosigkeit so sehr kraft einer inneren Nothwendigkeit, daß es eben daraus zu erklären ist, wenn wir nur einige Stellen finden, wo sie ausdrücklich hervortritt. Als die Spitze des sittlichen Verhaltens Christi wird Phil. 2, 8. sein Tod bezeichnet. — Daß Paulus auch in solchen Stellen, wo nicht von Christo als dem Urmenschen die Rede ist, neben dem Menschlichen in der Person Christi sogleich ein Höheres setzt, erhellt besonders aus Röm. 1, 3., indem dort Christus als Sohn Gottes zuerst bezeichnet wird nach dem niederen Element seiner Persönlichkeit: *του γενομενου ἐκ σπερματος Δαυιδ, κατα σαρκα*, vgl. Röm. 9, 5., Gal. 4, 4., dann aber sogleich nach dem andern: *κατα πνευμα ἁγιωσυνης*, ähnlich der Darstellung Ephes. 1, 20—23., wonach die Kraft Gottes sich durch Auferweckung und Erhöhung an ihm bethätigt hat.

Und selbst über die menschliche Natur Jesu drückt sich der Apostel mit einiger Vorsicht, ja mit einer gewissen Restriktion aus. Zwar 1 Tim. 3, 16. ist kurzweg von ihm gesagt: *ἐφανερωθη ἐν σαρκι*, hier aber ist mit dem Begriff der *σαρξ* auch mehr das Vehikel der Offenbarung bezeichnet, weniger das Wesen der erscheinenden Person. Dagegen sind schon die Ausdrücke in Phil. 2, 7. und 8., *ἐν ὁμοιωματι ἀνθρωπων γενομενος, και σχηματι εὑρεθεις ὡς ἀνθρωπος*, vorsichtiger, weil er nicht schlechthin Mensch ist, sondern seine Menschwerdung eine Selbstent=

äußerung war. Noch weiter aber geht Röm. 8, 3.: Gott sandte seinen Sohn, nicht blos mit einer σαρξ angethan überhaupt, sondern bestimmter: in einer σαρξ, welche das ὁμοιωμα war von der σαρξ ἁμαρτιας, d. h. welche ähnlich war der mit der Sünde behafteten σαρξ, der jetzigen Menschheit. Also er hatte doch nicht ganz schlechthin dieselbe σαρξ, wie wir. Und wenn von ihm gesagt wird, er sey μη γνους ἁμαρτιαν, so ist das so zu verstehen, daß er nicht einmal die der σαρξ zur Natur gewordene ἁμαρτια hat, — er hat nicht nur nicht die Thatsünde, sondern auch nicht jene σαρξ, die wir schon kennen als das, was aller wirklichen ἐπιθυμια und ἁμαρτια zu Grunde liegt. Er hat vielmehr eine in die Sünde schlechthin nicht verwickelte σαρξ.

Aber hier ergibt sich nun noch eine andere Frage, welche neuerdings erörtert worden ist: wenn Christus, obgleich von Adam κατα σαρκα abstammend, doch kein Princip des Todes in sich hatte, wie konnte er dann überhaupt sterben? Man glaubte dieß nur aus der Voraussetzung erklären zu können, daß so sehr auch einestheils die Begriffe Fleisch, Sünde und Tod sich wechselseitig bedingen, doch anderentheils die σαρξ an sich nur sterblich gedacht werden könne. Allein nach Paulus ist Christus doch auch nur um der Sünde willen gestorben, Röm. 6, 10. Allerdings hat er nicht die σαρξ gehabt, welche dem Tode unterworfen und vom Reiche Gottes ausgeschlossen ist, 1 Kor. 15, 50., nicht die σαρξ ἁμαρτιας, und ebendaher auch nicht θανατου und ταπεινωσεως, Phil. 3, 21., er hat die σαρξ nur als ein ὁμοιωμα σαρκος ἁμαρτιας angenommen, Röm. 8, 3., und es wäre daher ohne Zweifel in seiner Macht gelegen, von dem ihm inwohnenden Lebensprincip aus seine σαρξ ohne Sterben zu verklären, sowie sie durch Tod und Auferstehung hindurch verklärt worden ist. Aber daß er es nicht gethan hat, das gehört eben zu seiner Selbstentäußerung und Erniedrigung; hierin hat er sich uns durch seinen freien Willen gleichgestellt und eben diese Gleichstellung im freiwilligen Tod gehört zu dem ὁμοιωμα σαρκος ἁμαρτιας; er hat dadurch seine σαρξ selbst in eine Beziehung zu Sünde und Tod gesetzt, welche ihr an sich nicht wesentlich war.

Noch bleibt uns übrig, den Umfang des Begriffes der σαρξ in der Person Jesu mit Rücksicht auf darüber geäußerte Ansichten zu erörtern. Man hat zu finden geglaubt (Zeller, theol. Jahrb. I. 1.), daß die σαρξ, welche allerdings vorzugsweise genannt zu werden pflegt, wenn von der Menschwerdung des höheren Princips die Rede ist, in ganz ausschließlichem Sinne zu nehmen, daß ebendamit Christo blos menschliche Leiblichkeit mit Ausschluß einer menschlichen Seele zugeschrieben sey. Dieß gelte vom Neuen Testament überhaupt, insbesondere von Paulus. Diese Ansicht hat schon das gegen sich, daß, wie zugestanden ist, der Begriff der σαρξ selbst ein viel weiterer ist, sich keineswegs auf den Leib beschränkt, sondern unter

Hervorhebung des leiblichen Elementes die menschliche Natur überhaupt bezeichnet, wie es denn ja den ganzen Begriff der sündigen Menschennatur ausdrückt. So kann also jedenfalls die σαρξ umfassender verstanden seyn; dieß wird aber fast gewiß, wenn wir sehen, wie die Leiblichkeit bei Paulus immer unzertrennt von der ψυχη gedacht ist, das σωμα als σωμα ist schon ψυχικον, 1 Kor. 15, 44., mit ihm ist die ψυχη ζωσα gesetzt, V. 45. vgl. Röm. 3, 20., und dieß ist so beständig, daß sogar, wie wir gesehen haben, der Begriff σαρκικος im Sinne von sündlich auch den Begriff ψυχικος in sich schließt. Allerdings denkt sich das Neue Testament kreatürliche Geister ohne Leib im Gegensatze gegen die Menschen, aber damit ist nicht gesagt, daß nun das, wodurch sich der Mensch von Gott oder einem göttlichen Princip unterscheide, nur die σαρξ sey. Vielmehr wenn der Apostel oft unter ihr das ganze menschliche Wesen zusammenbefaßt, so weiß er doch auch die Elemente des letzteren recht gut zu unterscheiden, 1 Thessal. 5, 23. — Man hat sich aber ferner darauf berufen, daß dieser Begriff der angenommenen Menschheit als bloßer Leiblichkeit ganz mit dem Erlösungswerke übereinstimme; die Erlösung bestehe bei Paulus darin, daß die σαρξ als Princip der Sünde durch den Tod Christi ihrer Macht beraubt werde, und das Erlösungswerk mithin lediglich in der Dahingabe des leiblichen Lebens. Allein zuvörderst schließt schon die Erlösung noch etwas Anderes wesentlich ein, was weiter führt, nämlich die geistige Neugeburt, welche sofort auch die leibliche Verklärung zur Folge hat. Aber auch selbst der Tod Christi setzt etwas Anderes voraus, sofern er eben als erlösend gewiß nicht blos das Verenden einer σαρξ seyn kann, sondern vielmehr eine sittliche That seyn muß, welche nun eben ein geistiges Princip im Wesen des Menschgewordenen fordert, das des Gehorsames fähig ist. Als solche That des sittlichen Gehorsames erscheint sein Werk Röm. 5, 18 f. und Phil. 2, 8. Was er dazu seyn mußte, ist eben im Zusammenhange der letzteren Stelle ausgesprochen, in den Worten μορφην δουλου λαβων, V. 7. Wenn er hiezu in das ὁμοιωμα ἀνθρωπων eingetreten ist, so lag darin gewiß auch die Annahme einer ψυχη, denn nur durch sie kann er ein δουλος seyn, nicht mit der σαρξ allein, aber auch nicht seinem höheren Wesen nach, welchem die Stellung des δουλος fremd ist. Daß diese Momente nicht alle so ausdrücklich ausgehoben sind, wie sie in der Anschauung gewiß liegen, das hat seinen einfachen Grund darin, daß das Neue Testament überhaupt keine Dogmatik ist. Uebrigens liegt die Voraussetzung einer vollständigen Menschheit auch schon darin, daß der Apostel die Sündlosigkeit Jesu so nachdrücklich hervorhebt.

Wir können also vielmehr jetzt schon als Lehre aufstellen: In dem erschienenen Christus ist ein präexistentes göttliches Princip, und zwar ein persönliches, welches in der Zeit in die Menschheit hereingetreten ist

und in dieser Weise das ὁμοιωμα σαρκος ἁμαρτιας an sich genommen hat, Röm. 8, 3., ebendamit uns Menschen gleich geworden ist, jedoch außer der Sünde. Aber sofern er ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἁμαρτιας von Gott gesandt wurde, hatte diese σαρξ dieselbe Gebrechlichkeit an sich, welche die Menschheit an sich hat, nur abgesehen von der Sünde, — es war eine sterbliche σαρξ, aber nicht eine sündliche σαρξ, — jedoch, weil sterblich, so auch der Lust und Unlust sterblicher Leiblichkeit unterworfen, und insofern von allen Seiten eine Versuchbarkeit Christi begründend, nur daß er kraft der Fülle göttlichen Lebens, die in ihm war, alle Versuchung zur Sünde in seinem ganzen Entwicklungsgang überwand, Alles, woraus sich Sünde hätte entwickeln können, schon vom ersten Anfang an ausscheidend und auflösend, diese σαρξ obgleich ὁμοιωμα σαρκος ἁμαρτιας, verklärend durch die besondere pneumatische Lebenskraft, die in ihm war.

3. Schon die Betrachtung der paulinischen Auffassung Jesu von der menschlichen Seite hat darauf geführt, daß der Apostel ihm als Menschen doch eine ausgezeichnete Stellung gegenüber der ganzen Menschheit gibt, vgl. Ephes. 1, 20—23., wo er als der menschlich Erschienene, aber durch den Tod hindurch über Alles Erhöhte betrachtet wird. Wir haben nun aber diejenigen Stellen selbst zu betrachten, in welchen er geradezu von der übermenschlichen Seite in der Person Christi ausgeht. Es gehören hieher die christologischen Hauptstellen Kol. 1, 15—20. und Phil. 2, 6—11. Hier wird vom Höheren zum Niederen fortgeschritten. Weil nun dieß nur in diesen jüngeren Briefen so entschieden und offenbar der Fall ist, so hat man den Schluß gezogen, daß eben den verschiedenen Stellen ein verschiedener Begriff von der Person Christi zu Grunde liege. Und während Einige darin nur eine Fortentwicklung der Lehre des Paulus selbst fanden, so haben Andere vielmehr beide Elemente für unvereinbar angesehen: der niedere Begriff gehöre den älteren Briefen an, der höhere den jüngeren. Bei Paulus selbst erscheine der Begriff Christi als der eines Menschen, in welchem der Geist Gottes vorzugsweise gewirkt habe, und dieser Begriff sey dann erst später zu dem der göttlichen Hohheit erhoben worden. Der Begriff der Präexistenz eben sey nicht paulinisch, und die jüngeren Briefe zeigen sich eben dadurch als unpaulinisch, daß sie die Präexistenz hervorheben. Hier mußte unter den jüngeren Briefen in jedem Falle der Epheserbrief ausgenommen werden, welcher von der zweiten Betrachtungsweise keine Spur zeigt, außer in Elementen, welche ganz ebenso auch in den älteren Briefen vorkommen.

Allein auch jene angenommene niedrigere Christologie der älteren Briefe rechtfertigt sich bei genauerer Untersuchung nicht, vielmehr enthalten auch sie schon eben denselben höheren Begriff von Christus wie die jüngeren, wenn sie auch dieß mehr nur in einzelnen Stellen andeuten, und nicht so

absichtlich darlegen. Man hat hauptsächlich Röm. 1, 3 f. dazu benützt, um zu zeigen, daß Paulus nur einen mit dem Geist ausgerüsteten und nach seinem Tod göttlich verklärten Menschen in Christo erblicke, es kann aber diese Stelle keinen Beweis dafür begründen. Paulus unterscheidet hier zwei Seiten an der Person Christi, indem er dem gemeinschaftlichen Subjekt *υἱος θεου* bei jedem der zwei Prädikate eine besondere Bezeichnung beifügt, in welcher Beziehung ihr das Prädikat zukomme. Das *πνευμα* ist also etwas seine Person Mitconstituirendes, so gewiß als die *σαρξ* nicht nur auf ihn eingewirkt hat, sondern ein seine Person im irdischen Leben mitconstituirendes Element war (denn daß *κατα πνευμα* der Ausdruck für eine Beziehung der Person Christi ist, und nicht für den Geist an sich als Erweisungssphäre oder als wirksame göttliche Kraft, abgesehen von der Person Jesu, bedarf keiner Widerlegung mehr). *Πνευμα ἁγιωσυνης* ist auch etwas Anderes, als was sonst *πνευμα ἁγιον* genannt wird, und dieser ausgewählte Ausdruck wird mit besonderer Absicht hier gebraucht. Man darf es aber nicht blos als Princip des Lebens in der weitesten Bedeutung erklären; sondern das *πνευμα*, welches die Person Christi mitconstruirt hat, ist das *πνευμα* der *ἁγιωσυνη*, wie sie bei den LXX. vorkommt: göttliche Erhabenheit, die Eigenschaft des קדוש (vgl. des Verf. Tübinger Weihnachtsprogramm für 1834). Auch darf man nicht sagen, daß Christus durch das *πνευμα ἁγιωσυνης* als Sohn Gottes beurkundet werde, sondern daß Christus, sofern er *πνευμα ἁγιωσυνης* ist, durch die Auferstehung als Sohn Gottes erwiesen worden sey. Hiernach ist Christus einerseits *σαρξ*, andererseits heilig erhabener Geist, vgl. Hebr. 2, 14. 9, 14. Die älteren paulinischen Briefe selbst bestätigen unsere Auslegung, indem sie nirgends sagen, daß das *πνευμα* in Christo wirksam gewesen, sondern daß Christus selbst der lebendigmachende Geist sey, 1 Kor. 15, 45., der auch die Todten lebendig macht, ja daß er *το πνευμα* sey, 2 Kor. 3, 17 f. So ist es entschiedenste Lehrform der beiden Korintherbriefe, zu sagen: Christus ist Herr = Geist, oder der lebendigmachende Geist. Paulus nennt daher auch den in den Glaubigen wohnenden Geist das *πνευμα Χριστου*, so daß Christus selbst in denselben wohne, Röm. 8, 10. Ephes. 3, 17. Gal. 2, 20. Hiernach stimmt es ganz mit der Christologie der älteren Briefe überein, wenn wir Röm. 1, 3 f. in dem angegebenen Sinn fassen. — Eben damit kommen wir wieder auf die zum Theil schon früher angeführten Bestimmungen der älteren Briefe: Christus ist zweiter Urmensch, Herr vom Himmel, *κυριος ἐξ οὐρανου*, 1 Kor. 15, 45., Herr der Herrlichkeit, Ebenbild Gottes, *εἰκων θεου*, 2 Kor. 4, 4. Dazu kommt nun, daß Christus längst vor seiner menschlichen Erscheinung wirksam war als präexistent, nämlich bei dem Zug der Israeliten durch die Wüste, 1 Kor. 10, 4. Ja er ist

der Eine *κυριος, δι' οὑ τα παντα*, 1 Kor. 8, 6. Von hier aus treten auch andere Stellen erst in das rechte Licht. Dieses präexistente Subjekt ist es, welches auf Erden erschienen ist, von Gott gesandt, Röm. 8, 3., Gal. 4, 4. Von der Sendung könnte allerdings auch bei einem niedrigeren Begriffe die Rede seyn, aber wir haben den Zusatz zu beachten, daß er *ἐν ὁμοιωματι* 2c. gekommen ist, also in einer *σαρξ*, welche der sündhaften *σαρξ* der Menschen ähnlich war. Hienach schaut ihn der Apostel nicht ursprünglich und wesentlich als Menschen an; sondern die menschliche Erscheinung ist etwas Sekundäres. Diese *σαρξ* ist erst hinzugekommen zu dem was Christus vorher schon war. Weniger schlagend ist die Stelle 2 Kor. 8, 9., sofern *πτωχευειν* nur „arm seyn" heißen kann, nicht, wie man gemeint hat: er ist arm geworden. Ist nun aber schon durch den so modificirten Begriff der Sendung Jesus als ein präexistentes Princip erwiesen, so ist er sogar durch 1 Kor. 8, 6. ausdrücklich als vorweltlich präexistent bestimmt, indem Alles erst durch ihn dem Seyn nach vermittelt ist. Er ist das Ebenbild Gottes und so der Geist, das göttliche Leben schlechthin — freilich auf ebenbildliche Weise — aber er ist das Princip, welches lebendig macht, von dem alles Leben in der Welt ausgeht, nämlich vermittelter Weise. Und hier stimmt nun Röm. 1, 3 f. mit den Stellen der Korintherbriefe ganz schön zusammen, *πνευμα ἁγιωσυνης* und *πνευμα ζωοποιουν*. *Πνευμα* ist ja überhaupt das Leben im eminenten Sinn, und daher Leben bringend, neubelebend. Das *πνευμα* ist aber eben so sehr Leben, das heilig macht, denn es ist ein von aller Welt verschiedenes, über sie erhabenes, göttliches Leben und sittlich rein, im Gegensatz gegen alles Unheilige. Es ist heiligmachender und lebendigmachender Geist, und nicht blos irgend ein Geist, sondern der Herr ist der Geist, so daß überall, wo in der Welt Geist ist, es der Geist des Herrn ist, der, wie er lebendig und heilig macht, so auch frei macht, 2 Kor. 3, 17 f. Das Wesen, welches hier Christo zugeschrieben wird, ist gerade das, was er seyn muß um der Erlöser zu seyn, und zwar so, daß alles Leben, alles Heiligmachen, alles Freimachen schlechthin durch ihn geschieht.

Gehen wir zu der Christologie der jüngeren Briefe über, so ist es der Epheserbrief, welcher zunächst nur die auf den Tod Christi gefolgte Auferstehung und Erhöhung aushebt, also Wesen und Würde des Erlösers von unten aus anschaut, seine Herrlichkeit als eine geschichtlich gewordene, aber so, daß er zugleich 4, 8—11. eine Stelle enthält, nach welcher dieser in Folge seines Todes eingetretenen Erhöhung Christi eine Erniedrigung vorangegangen war, also ein ursprüngliches Hochseyn zu Grunde liegt. Diese Anschauungsweise tritt im Philipper- und im Kolosserbriefe am stärksten hervor. Phil. 2, 6—11. geht der Apostel bei der Ermahnung zur Selbstentäußerung auf das Vorbild

Christi zurück. Er geht von der ursprünglichen Gottgleichheit Christi aus und von der dieser wesentlichen Gottgleichheit entsprechenden Stellung und Zuständlichkeit — μορφη ist die Art und Weise, wie das innere Wesen, εἰναι (ἰσα θεῳ) sich geltend macht — und geht dann über zu der Erscheinung auf Erden als zu einer Selbstentäußerung, sowie zur Selbsterniedrigung bis zum Tod, ja zum Tod am Kreuz, worauf die Erhöhung folgt. So viel ist jedenfalls sicher: die übermenschliche Würde als εἰναι ἰσα θεῳ, welche Paulus Christo nach seinem Tode zuschreibt, ist nicht etwas absolut Neues, sondern schon vorher war er ἐν μορφῃ θεου. Hier ist also dieselbe Anschauung, die sich in den älteren Briefen und dann besonders im Epheserbrief findet, in der entwickeltsten Weise vorgetragen: eine ursprüngliche Erhabenheit, von der aus Christus sich zu seiner irdischen Existenz erniedrigte. Noch entwickelter aber ist die Anschauung von seinem höheren Wesen und dessen Präexistenz, Kol. 1, 13—20. vgl. 2, 9. 3, 1—4. Der Apostel geht in 1, 13. aus von dem Begriffe des Sohnes der Liebe; dessen Person beschreibt er nun näher. Es ist im folgenden Abschnitt allerdings der ganze Christus das Subjekt; so jedoch, daß derselbe nach verschiedenen Prädikaten oder Seiten betrachtet wird, zuerst in seinem ursprünglichen Verhältniß zu Gott, dann zur Welt, woran sich dann sein eigenthümlicher Vorzug gegenüber von der Gemeinde anschließt. Er ist Gott gegenüber εἰκων, d. h. der, in welchem sich die Herrlichkeit Gottes reflektirt, (vgl. 2 Kor. 4, 4. Hebr. 1, 3. Joh. 14, 9.) und in welchem also Gott der Welt offenbar wird. Er ist der πρωτοτοκος πασης κτισεως, als der Sohn, auf welchem die Vollkraft ruht, der der Haupterbe ist, so daß es alle Anderen nur durch ihn sind: ein Bild, welches von der bürgerlichen hebräischen Anschauung des Erstgeborenen als des Herrn über seine Brüder auf das Verhältniß Jesu zu den Glaubigen und hierauf zu der ganzen Schöpfung übergetragen ist. Es ist Alles durch ihn geschaffen, wobei insbesondere die höheren Geister unter dem Namen θρονοι ꝛc. hervorgehoben werden. Von der Betrachtung seines Verhältnisses als κεφαλη zu der Gemeinde aber kehrt der Apostel zur übersichtlichen Gesammtanschauung seiner Person zurück; er faßt Alles am Schlusse des 18. Vs. zusammen, und diese Zusammenfassung nun (nicht blos das letzte Glied) begründet er mit dem zweiten ὁτι in V. 19., mit einem Rückblick auf den göttlichen Rathschluß, der sich ihm zwiefach in Beziehung auf Jesu Person, 19., und sein Werk, 20., darstellt; alle Fülle (welche allerdings nicht so bestimmt ist, wie 2, 9., aber doch gewiß nur von der göttlichen Lebensfülle verstanden werden kann) sollte in ihm wohnen, und Alles sollte durch ihn versöhnt und vereinigt werden. — Hienach ist Christus im absoluten Sinn das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, so sehr, daß ihm dieses Prädikat in ganz einziger Weise zukommt, so daß er zugleich gegen-

über von *πασα κτισις* nicht Erster unter Gleichen, sondern Erstgeborener vor aller Kreatur in dem Sinn ist, daß in ihm Alles geschaffen ist, was im Himmel und auf Erden ist, durch ihn und für ihn geschaffen, und in ihm fortwährend Alles besteht, und in ihm Alles zum Ziel kommen muß.

Die Veranlassung für den Apostel, diese universelle Stellung Christi und sein präexistentes Wesen so herauszuheben und davon auszugehen, war die judaistisch-theosophische Irrlehre, in welcher der höheren Geisterwelt eine Stelle angewiesen wurde, welche nach dem apostolischen Christenthum nur Christo gebührte. In den älteren Briefen war der Apostel von den anthropologischen Fragen ausgegangen und kam daher nur unmittelbar auf die Christologie zu sprechen. Hier aber brachte es der Gegensatz gegen jene falsche Lehre mit sich, daß er gerade von der Erhabenheit der Person Jesu ausging und diese bestimmt entwickelte. So ist der Fortschritt in der Christologie doch hier keineswegs ein Kennzeichen des Unpaulinischen; sondern es ist nur die Ausführung der Lehre, die wir im Keime schon in 1 Kor. 8. u. s. f. ganz vollständig angelegt sahen. Eine und dieselbe Grundanschauung geht durch alle Briefe von den älteren zu den jüngeren durch: Christus ist ein präexistentes, göttliches Princip, welches in das irdisch-menschliche Leben hereingetreten ist.

4. Aber nun fragt es sich erst: wie hat sich Paulus dieses höhere Princip in Christo, das präexistente Subjekt gedacht?

a) Ist dieses präexistente Princip ein geschöpfliches oder nicht? — Geschöpflich denkt es sich Paulus schlechthin nicht. Wenn man Kol. 1, 15. hieher ziehen will, als würde der *πρωτοτοκος πασης κτισεως* mit der *κτισις* coordinirt, so fällt dieser Versuch ganz in sich zusammen durch den Context, V. 16. 17., wornach durch ihn und zu ihm und ebendaher in ihm Alles geschaffen ist, was geschaffen ist, mithin er aus dem Complex alles Geschaffenen herausgenommen ist. Ebendaher ist sein Seyn gar nicht durch das weltliche Seyn bedingt, im Seyn der Welt erst begründet, wie jedes andere Geschöpf durch die Weltschöpfung ist; im Gegentheil er ist selbst schöpferisches Princip (*δι᾽ οὐ*); und wie bei lebenden Wesen der irdischen Schöpfung der Erstgeborne die Bahn des Lebens bricht für die Nachgeborenen, so hat dieses absolute Ebenbild des unsichtbaren Gottes in absoluter Weise die Bahn des Lebens gebrochen für die ganze Schöpfung. Selbst geschöpflich kann daher dieses präexistente Princip im Sinn des Kolosserbriefs nicht seyn. Das erhellt noch deutlicher aus 2, 9.: *θεοτης* ist hier nicht Gott, sondern Gottheit, göttliches Wesen, *πληρωμα της θεοτητος* ist Alles, was das Gottseyn konstituirt. Nur *σωματικως*, welches nicht

blos = wesentlich sein kann, führt in das Kreatürliche hinein, aber dieser Christus ist hier der ganze Christus, nicht blos der präexistente; also Alles das, wodurch das Gottseyn voll wird, wohnt in Christo, nicht etwa nur typisch, sondern *σωματικως*, so daß diese Fülle selbst in einem menschlichen *σωμα* sich ausprägt. Das Höhere in dem geschichtlich erschienenen Erlöser ist also *παν το πληρωμα της θεοτητος*, das göttliche Wesen, das Gottseyn. Verbindet man damit, was der Kolosserbrief von den Wirkungen Christi sagt, 2, 10. 3, 4. 11. 1, 20—22. 27., wie er ihn als universales Haupt und Lebenselement darstellt, so sieht man wohl, daß das lauter Prädikate sind, die einem kreatürlichen Wesen von Paulus nicht konnten vindicirt werden. Damit ist zu vergleichen, wie das Gleiche Christo im Epheserbrief, 1, 6. 7. 10. 23. 4, 10., zugeschrieben wird. Nicht weniger entschieden sieht man aus dem Philipperbrief, daß Christus nicht kreatürlich gedacht werden kann: *είναι ίσα θεῷ* und religiöse Verehrung von Seiten aller, auch der höchsten Geschöpfe wird ihm zugeschrieben, 2, 6. 11. Vergleicht man damit die Polemik des Paulus gegen alles Heidnische, seine ganze Bildung in streng monotheistischer Schule, so wäre es ein großer Widerspruch, wenn er Christum als Geschöpf betrachtete. — In den älteren Briefen wird zwar eine Abhängigkeit Christi von Gott behauptet, 1 Kor. 3, 23. 11, 3. 15, 24. 28., und es liegt das schon im Begriff des Sohnes gegenüber dem Vater, aber auf der andern Seite geben ihm diese Briefe solche Attribute, daß unmöglich angenommen werden kann, Paulus habe sich Christum als Geschöpf gedacht. Christus ist lebendigmachender Geist, 1 Kor. 15, 45., ja er ist der Geist, 2 Kor. 3, 17., er wohnt als belebendes und heiligendes Princip in den Glaubenden, Röm. 8, 9—11, er ist der Richter, welcher Alles, auch den Rath der Herzen, offenbart, 1 Kor. 4, 4 f. Röm. 2, 16. 14, 11. 2 Theſſ. 1, 7—10., er ist es, durch welchen nicht nur die Erlösung, sondern überhaupt alles Sein, das aus Gott seinen höchsten Ursprung hat, vermittelt ist, 1 Kor. 8, 6., er ist der Herr der Lebendigen und der Todten, dessen die Christen sind im Leben und im Sterben und dem sie dienen, der so das Princip ihres Lebens ist, daß nicht sie mehr leben, sondern Christus in ihnen, Röm. 14, 7—9. 18. Gal. 2, 20. Gnade und Frieden wünscht daher Paulus seinen Lesern nicht nur von Gott dem Vater, sondern auch von Christo; aller Dank gegen Gott ist durch Christum vermittelt, Röm. 1, 8. Kol. 3, 17., und es ist Lebenszweck der Glaubenden, daß der Name Jesu Christi verherrlicht werde an ihnen, 2 Theſſ. 2, 14. Phil. 1, 20.; ja Christus ist so sehr Gegenstand religiöser Anrufung, daß es zum Begriff eines Christen gehört, den Namen Jesu Christi anzurufen, 1 Kor. 1, 2. Röm. 10, 12., und Paulus selbst betet zu Christo, 2 Kor. 12, 8 f. Ja schon der Name *κυριος* als charakteristische Bezeichnung Jesu Christi, des Einen *κυριος*, durch

welchen Alles ist, ist hier von großem Gewicht, denn im heidnischen Sprachgebrauch war „Herr“ und „König“ Bezeichnung des höchsten Gottes; im Alten Testamente wird יהוה durch κυριος übersetzt. — Nehmen wir das Alles zusammen, so ist schlechterdings nicht anzunehmen, daß Paulus sich Christum nach seinem präexistenten Wesen als Geschöpf gedacht hätte, er müßte es vielmehr nach Röm. 1, 23. als einen Gräuel betrachten, wenn er sich auf diese Weise abhängig gemacht hätte von Christo, ihn so hoch gestellt und ihn doch nur als ein kreatürliches Wesen betrachtet hätte. Wenn er Christum zusammenstellt mit Gott dem Vater, wenn er die dreifache Ursächlichkeit des Heils 2 Kor. 13, 13. zusammenstellt, so ist in der That Christus über den ganzen Complex der Welt und eben damit auch der Menschheit hinausgestellt. Es ist zwar gesagt worden, es sei für den streng jüdischen Standpunkt der paulinischen Christologie ganz charakteristisch, daß dieser Apostel die den Sohn Gottes von Gott trennende Schranke nirgends aufgehoben habe, vielmehr wesentlich festhalte, daß er Mensch sey, also (da er zugleich το πνευμα ist) der ideelle Urmensch. Aber gerade wenn man sich auf den jüdischen Standpunkt des Paulus beruft und sagt, dieses Nichtaufheben jener Schranke sei charakteristisch für ihn, so beweist eben dieser Grund zu viel; denn gerade nach diesem Standpunkt könnten wir schlechthin nicht annehmen, daß der, welcher der Geist schlechthin genannt wird, von Paulus als etwas Kreatürliches und namentlich als Mensch betrachtet würde. Es hat sogar den Anschein, daß die paulinischen Briefe noch weiter gehen als auf das Bisherige, daß sie Christum ausdrücklich auch θεος nennen, und so kommen wir aus der Frage: „ob der präexistente Christus nach Paulus kreatürliches Wesen ist“ zu der anderen:

b) Ist Christus nach der höheren Seite seines Wesens geradezu Gott?

Die Stellen, in welchen Christus Gott genannt zu werden scheint, sind theils geradezu nur Schein wie Tit. 1, 3. 2, 10. 3, 4., denn hier ist eben deutlich der Vater als σωτηρ bezeichnet, theils nicht stringent beweisend. Was die letzteren betrifft, so würde in der Stelle Tit. 2, 13. grammatisch die Beziehung auf Christus nahe liegen, weil der Artikel nur Einmal gesetzt ist, mithin in der klassischen Sprache beide Begriffe zur Einheit verbände. Gleichwohl muß man als möglich zugeben, daß diese einmalige Setzung des Artikels doch nur eine Ungenauigkeit sey. In dem Ausspruch 1 Tim. 3, 16. ist die Lesart zweifelhaft. Lesen wir nach größter Wahrscheinlichkeit ὁς, so erhellt aus der Stelle nur das, daß der Erlöser ein höheres präexistentes Wesen sey, das in der σαρξ offenbar geworden. Die wichtigste Stelle ist Röm. 9, 5., der Zusammenhang und die philologischen Momente sind der Beziehung des

θεος auf Christus durchaus günstig. Im ersten Theil des Verses war Christus nach seiner menschlichen Seite genannt, und nun würde sich ganz gut das höhere Wesen Christi daran anschließen. Die andere Erklärung, welche θεος auf Gott den Vater bezieht, stößt auf eine philologische Schwierigkeit. Wird eine Doxologie durch εὐλογητος bezeichnet, so steht dieses adjectivum verbale dann, wenn das verbum ἐστιν oder εἰη nur in Gedanken zu suppliren ist, in der Regel voran, 2 Kor. 1, 3., es steht aber nach, wenn das verbum wirklich ausgedrückt ist, Röm. 1, 25. Es kommt daher nicht darauf an, ob in kurzen Sätzen überhaupt und namentlich in Doxologieen das Subjekt auch voranstehen könne, sondern darauf, ob namentlich εὐλογητος hinten stehen könne, wenn das verbum nicht ausgedrückt ist. Hierüber ist der Sprachgebrauch constant in der ganzen hellenistischen Literatur, und wenn Ps. 68, 20. eine Ausnahme macht, so ist abgesehen davon, daß der erste Theil dieser Stelle nicht nothwendig als Doxologie auszulegen ist, und daß überhaupt durch die Wiederholung des Wortes die Stelle eine ganz eigenthümliche ist, doch eine solche Ausnahme gegenüber von einer sonst so constanten Sprachgewohnheit eben nicht geeignet, zu einer sicheren sprachlichen Norm für die Auslegung anderer Stellen zu dienen. Hiernach würde, wenn Paulus auch sonst den Namen θεος auf Christus anwendete, kein philologisch genauer Exeget sich sträuben, auch unsere Stelle in diesem Sinn zu erklären. Dabei muß immer als eine Möglichkeit zugegeben werden, daß auch in unserer Stelle die eigenthümliche Verschlingung der Construktion eine Ausnahme veranlaßt habe. Die größere Schwierigkeit aber ist die, daß Paulus sonst nicht erweislich θεος als Prädikat von Christus gebraucht und unsere Stelle sonach die einzige ist.

c) Trotzdem steht aber nun doch der Begriff des präexistenten Sohnes als eines wesentlich göttlichen, wenn auch nur gottebenbildlichen und als eines persönlichen Principes fest.

α) Dieselben Momente, welche uns hindern, jenes Princip als kreatürlich zu betrachten, nöthigen uns anzunehmen, daß der Apostel dasselbe als wesentlich göttliches Princip gedacht habe, welches alles von Gott stammende Seyn in seinem ursprünglichen Werden und fortwährenden Bestehen vermittelt, Kol. 1, 16. 1 Kor. 8, 6., so daß das Geschaffene nur durch ihn und in ihm auch zu seinem Ziel gelangt, Kol. 1, 16., ein Princip, welches ferner (als der Herr vom Himmel) so sehr lebendigmachender Geist und der Geist schlechthin ist, 1 Kor. 15, 45 ff. 2 Kor. 3, 17 f., daß, nachdem durch den Menschgewordenen die Versöhnung der Sünder vermittelt ist, die geistliche Neubelebung derselben in der Kraft des göttlichen Geistes, sowie die einstige himmlische Verklärung und die Befreiung und Verklärung der ganzen Natur durch ihn vermittelt wird. In diesem

Sinn ist Christus der Eine Herr, 1 Kor. 8, 6., ursprünglich Gott gleich seyend, Phil. 2, 6., derjenige, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaft wohnt, Kol. 2, 9. vgl. 1, 19., das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, 1, 15. vgl. 2 Kor. 4, 4. Aber

β) Dieses präexistente Princip ist wahrhaft göttlich nur auf ebenbildliche Weise, also nicht in urselbstständiger, sondern in reflectirter, mitgetheilter Weise. Dieß liegt in dem Ausdruck *εἰκων του θεου* (welcher Begriff auch ein Licht wirft auf den Begriff der *δοξα*, 2 Kor. 4, 4. 1 Kor. 11, 7.), es liegt aber auch in dem Ausdruck *υἱος θεου* (*ἰδιος υἱος*, Röm. 8, 32.), und *πρωτοτοκος* sc. *υἱος* gegenüber von der *πασα κτισις*. Sein Leben ist also nicht ein schlechthin urselbstständiges, aber es ist so mitgetheilt, daß es in ihm zu einem selbstständigen Lebensfocus concentrirt ist und von ihm aus auf die ganze Schöpfung, ihr Seyn und Bestehen vermittelnd, sich verbreitet, Kol. 1, 16. So entschieden seine Stellung über alle Schöpfung erhaben ist, so ist er doch nur der *δι' οὑ τα παντα*, nicht *ἐξ οὑ*; überall ist er der Herr, der Wirkende, aber der vermittelnd Wirkende. Ebendaher wird seine Menschwerdung auf den Vater zurückgeführt, Röm. 8, 3. Gal. 4, 4.; seine Herrschaft ist ihm vom Vater übertragen, und wenn sie zum Ziel gekommen seyn wird, so wird er sie dem Vater übergeben, sofern alle vermittelnde Thätigkeit des Sohnes damit zu ihrem Ziel gekommen ist, 1 Kor. 15, 24—28. Diese Idee von einem präexistenten, wahrhaft göttlichen, schlechthin nicht kreatürlichen, aber reflectirten Princip ist so ganz die Idee des Paulus, daß hierin alle seine Aussprüche ihre befriedigende Erklärung finden. Die ganze paulinische Christologie ist nur die consequente Entwicklung dieser Idee. Aber

γ) dieses präexistente Princip ist schon an sich persönlich, von Anfang an der Geist und *εἰκων του θεου* (worin die Persönlichkeit wesentlich mit eingeschlossen ist), so daß die Weltschöpfung als göttlicher Akt nicht erschöpft ist durch den Begriff des *εἰναι* oder *κτισθηναι ἐκ θεου*, sondern noch das *ἐν αὐτῳ* (sc. *υἱῳ*), oder *δι' αὐτου και εἰς αὐτον* hinzukommt. Ja sein Menschwerden ist ein Akt der Selbstentäußerung, Phil. 2, 7. Die Stellung des Menschen ist *μορφη δουλου* im Unterschied von der *μορφη θεου*. Diese *μορφη θεου* ist die göttliche Gestalt; es ist nicht das *εἰναι ἰσα θεῳ* an sich, sondern die Art, wie dieses *εἰναι* nach außen sich darstellt, indem Christus als *εἰκων του θεου* nicht nur Gott dem Vater, sondern auch der Welt gegenübersteht. In der letzteren Beziehung ist sein *εἰναι ἰσα θεῳ* eine *μορφη θεου*, indem er in der göttlichen *δοξα* oder als die göttliche *δοξα* erkennbar wird der Welt. Aber *ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχων* betrachtete er das *εἰναι ἰσα θεῳ* nicht als *ἁρπαγμος*, d. h. als Etwas, das er eigenwillig nur für sich festhalten

wollte, sondern er entäußerte sich, d. h. er hat die μορφη θεου insofern aufgegeben, als er die μορφη δουλου annahm, nun Gott gegenüber als sein δουλος dastand und den Menschen gegenüber als ein συνδουλος erschien, ἐν ὁμοιωματι ἀνθρωπων γενομενος, d. h. er ward seyend in einem Bild von Menschen, begab sich in einen Zustand, welcher ähnlich ist dem der Menschen, vgl. Röm. 8, 3. Dem ganzen habitus nach ward er als Mensch erfunden, und er demüthigte sich, indem er bis zu der niedrigsten Stufe des Menschlichen herabstieg, zum freiwillig übernommenen Tod, ja zum Missethätertod. Hiernach sieht man, daß es am besten paßt, V. 7. von der Menschwerdung, und V. 8. von der Uebernahme der niedersten Stufe menschlichen Looses zu verstehen. Die Menschwerdung geschah also mittelst eines Aktes freier Selbstentäußerung, welcher auf's Höchste anerkannt wird vom Vater, V. 9. Daraus erhellt ganz deutlich, daß das präexistente Prinzip in Christo persönlich gedacht wird. Daß die Stelle 2 Kor. 8, 9. sich nicht hieher beziehen lasse, haben wir schon gesehen.

Blicken wir hienach noch einmal zurück auf den bisher entwickelten Inhalt der paulinischen Christologie, so ergibt sich daraus, daß wir uns in der That nicht wundern könnten, wenn Paulus Christum geradezu Gott nennen würde. Es würde dadurch der Begriff schlechthin nicht ein anderer. Ebendarum bleibt uns die Interpretation von Röm. 9, 5. ganz offen. Nehmen wir hiezu, daß der Verfasser des Hebräerbriefs Christo das Prädikat θεος gibt und sonst denselben Begriff hat, Hebr. 1, 3. 8. 9., so ist es nur ein Schritt zu Johannes, welcher παν το πληρωμα της θεοτητος darstellt mit dem Ausdruck λογος, in welchem er zugleich das weltschöpferische Princip sieht, durch das Alles geschaffen ist, und den er als θεος prädicirt.

5. Nach dem Bisherigen ergibt sich eine Mehrfachheit von Zuständen für die Person Christi: 1) der vormenschliche Zustand, 1 Kor. 10, 4. Kol. 1, 17. Phil. 2, 6.; 2) sein irdisch menschlicher Zustand, Phil. 2, 7 f., indem er geboren wurde, Gal. 4, 4. Röm. 1, 3., nach menschlicher Weise lebte, Phil. 2, 7 f., gekreuzigt wurde, 1 Kor. 1, 22., und gestorben ist, 1 Kor. 15, 3 f. Röm. 6, 3—6.; 3) der verherrlichte Zustand, Phil. 2, 9—11. Ephes. 1, 20—22. 4, 8. 10., wozu gehört die Auferstehung, 1 Kor. 15, 20. 23. Röm. 1, 4. Ephes. 1, 20., das Sitzen zur Rechten Gottes, die Theilnahme an der göttlichen Herrschaft der Welt und der Gemeinde, Ephes. 1, 20—23. Kol. 3, 1—3., sodann aber die erst zukünftige vollendete Offenbarung Christi, 1 Kor. 1, 7. Kol. 3, 4. Phil. 3, 20. 1 Thess. 4, 16. 2 Thess. 1, 7. 2, 8. — Diese Zustände faßt Paulus mit Vorliebe in zwei zusammen, in den Tod Christi und in sein Leben, wie es auf seinen Tod gefolgt ist, oder auch in Kreuzigung und Auferstehung, nach der Seite der Niedrigkeit und der Hoheit

seiner Erscheinung, Röm. 6, 3—11. 14, 9. 2 Kor. 5, 15. 4, 10—12. Röm. 4, 25. 2 Kor. 13, 4. Kol. 2, 12. 20. 3, 1., oder auch in das Leiden und das Herrschen, 2 Tim. 2, 11 f. Röm. 8, 17. Diese Zusammenfassungen gebraucht er aber natürlich nur dann, wenn er von dem erschienenen Christus redet.

β) Jesu Werk.

§. 80.

Was durch das Eingehen Jesu Christi in den menschlichen Zustand und seine damit zusammenhängende Erhöhung bezweckt ist, ist die Erlösung der Menschen. Die Grundlage derselben ist nach Paulus die Versöhnung der Menschen durch den Tod Jesu Christi als durch einen stellvertretenden Tod, dessen Wirkung ihm ebensowohl eine objektive als eine subjektive ist, und welchen er im wesentlichen Zusammenhang denkt theils mit dem ganzen irdischen Leben Christi, theils mit seinem verklärten Leben, weßhalb der Versöhnung zur Seite tritt die Neubelebung oder die Mittheilung des heiligen Geistes, zugleich als Unterpfand der künftigen Vollendung der Erlösung. In jenen beiden Beziehungen des Werkes Christi ist die alttestamentliche Oekonomie Gottes zu dem von ihm vorangedeuteten und vorangestrebten Ziel gelangt.

Auch bei Paulus, wie bei Petrus, finden wir die Lehrmomente über die Person Christi gewöhnlich da, wo er im Zusammenhang veranlaßt ist vom Werk Christi zu handeln. Beide Lehren stehen daher in einem solchen inneren Zusammenhang, daß sie sich nach einander richten; zwar nicht eben so, als müßten beide Lehren sich in dem Grad ihrer Entwicklung immer das Gleichgewicht halten. Es kann die Lehre vom Werk Christi entwickelter seyn als die Lehre von der Person Christi und umgekehrt. Das Erste werden wir bei Petrus annehmen dürfen wegen seiner ausführlichen Entwicklung der Versöhnungslehre. Bei Paulus aber hat gerade die Nothwendigkeit, die ihm in seiner Lage und Stellung auferlegt war, das specifisch Eigenthümliche des neutestamentlichen Heilswerks nachzuweisen, auch die weitergehende Entwicklung der Lehre von der Person Christi mit sich gebracht. Das Heil schließt schon im Rathschluß Gottes eben das in sich, daß die von Gott zuvor Ersehenen dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet werden sollen, damit er wäre der Erstgeborene unter vielen Brüdern, Röm. 8, 29. Wie wir das Bild Adams an uns getragen haben, so sollen wir nun auch das Bild des zweiten Urmenschen im Glauben

an ihn an uns tragen, 1 Kor. 15, 47—49., und so ist denn, was er gethan und gewirkt und verliehen hat, eine Bethätigung seiner Persönlichkeit, daher die Christen Alles, was Christi Werk mit sich bringt, haben in der persönlichen Gemeinschaft mit Christo, dem Gestorbenen und Auferstandenen.

1. Die Grundlage der Erlösung ist bei Paulus die Versöhnung der Menschen durch den Tod Jesu Christi. Diese Grundlage ist ihm nicht das Lehramt Christi, so hoch ihm auch das Wort Christi steht, Röm. 10, 14—18., namentlich als Wort der Versöhnung, 2 Kor. 5, 18., als Wort vom Kreuz, 1 Kor. 1, 18., wie denn Paulus auch nirgends auf das Lehramt Christi eingeht, eigentlich dasselbe nie direkt erwähnt, höchstens Ephes. 2, 17., wo aber ἐλθων sich auf den auferstandenen Christus bezieht. War ihm selbst ja doch der Glaube und die Erleuchtung seines Geistes erst durch den erhöhten Christus zu Theil geworden (daher denn auch die ganze christliche Weisheit, die er mittheilt, 1 Kor. 2, 6—16., auf der Mittheilung durch den heiligen Geist beruht). Er legt auf das Evangelium als Botschaft vom Heil großes Gewicht, aber Grundlage des Heils ist ihm die Versöhnung, deren Verkündigung das Evangelium ist, und deren Botschafter die Apostel und ihre Nachfolger sind, 2 Kor. 5, 20. Auch die Mittheilung des Geistes bildet ihm nicht die Grundlage der Erlösung, so wesentlich sie ihm ist, Röm. 5, 5. 8, 9. 15. 16. Gal. 3, 5. 4, 6. Ephes. 1, 13 f. 4, 30., denn diese Mittheilung ist für Paulus nur die Folge der Versöhnung, sowie die Wirkung der Erhöhung Christi, Ephes. 4, 8. Die Grundlage des ganzen Erlösungswerkes ist die Versöhnung durch den Tod Jesu Christi, als die That, von welcher alles Uebrige abhängig ist. Darüber finden sich bei Paulus viele allgemeine Aussprüche, wie: Christus ist gestorben um unserer Sünden willen (Röm, 4, 25., vgl. 6, 10., *τῃ ἁμαρτιᾳ*, d. h. aus Rücksicht auf die Sünde, Dat. incommodi; 1 Kor. 15, 3: *ὑπερ των ἁμαρτιων ἡμων*), um unsertwillen (*δι' ὁν*, 1 Kor. 8, 11.; schon bestimmter: für uns, *ὑπερ ἡμων*, 1 Theß. 5, 10. Gal. 2, 20.) In andern Stellen erscheint das *ὑπερ* so, daß es nicht mehr zu unsern Gunsten heißt, sondern bestimmter: an unsrer Statt.

2. Näher ist also der **Tod Christi** ein **stellvertretender** und dadurch dann ein **versöhnender** Tod.

Daß der Tod Christi als stellvertretend gedacht wird, erhellt im Allgemeinen aus einigen Stellen, die keinen Zweifel übrig lassen, 2 Kor. 5, 14. 21. Röm. 5, 6—8. Der Tod Christi wird in der letzteren Stelle verglichen mit dem aufopfernden Tod von Menschen, die durch ihren Tod Andere vom Tod retten. Was 2 Kor. 5. betrifft, so ist, wie Vs. 20. *ὑπερ Χριστου* nichts anderes heißen kann, als: wir bitten an Christi

Statt, so V. 21. von Christus gesagt, daß Gott ihn an unsrer Statt zur Sünde gemacht, als Sünder behandelt habe, damit wir zu Gerechten vor Gott würden in Christo. Dieß wird unwiderſprechlich aus Vs. 14. und 15.: wenn Einer statt Aller gestorben ist, so sind Alle gestorben, der Wirkung nach. Dieser Schluß ist nur möglich unter Voraussetzung der Stellvertretung. Die nähere Bedeutung dieses stellvertretenden Todes aber wird nun einfach und deutlich, wenn man nur nicht dem Sinn des Apostels sich entziehen will, in den Begriffen des *ἱλαστηριον* und der *καταλλαγη* dargestellt. Beides sind Ausdrücke, welche die Versöhnung bezeichnen; sie sind aber wohl zu unterscheiden.

a) Der Tod Christi wird als ein Tod des *ἱλαστηριον* bezeichnet in der klassischen Stelle Röm. 3, 25. 26., an welche sich alle anderen hieher gehörigen wie Auslegungen des Thema's anreihen lassen. Der Apostel ist von dem negativen Theil seiner Ausführung über die *δικαιοσυνη* zu dem positiven Satze übergegangen, daß die Menschen die *δικαιοσυνη* durch Christum erlangen, V. 21. 22.; nachdem er hierauf noch einmal an die allgemeine Sündhaftigkeit angeknüpft, V. 23., zeigt er, wie jene Rechtfertigung durch die *ἀπολυτρωσις* erfolge. Hier sind zwei Hauptsätze zu unterscheiden, V. 25. und 26.: 1) Gott hat Jesum Christum in seinem Blut als *ἱλαστηριον* dargestellt; 2) Gott hat das gethan um seine Gerechtigkeit zu erweisen (denn *δικαιοσυνη* kann hier weder Güte, noch Wahrhaftigkeit, sondern allein Gerechtigkeit heißen), welche wegen der bis dahin stattgefundenen Nichtbestrafung der zuvor begangenen Sünden einer besonderen Erweisung bedurfte, indem es scheinen konnte, bei jener Geduld und Langmuth Gottes sey Gottes Gerechtigkeit hintangesetzt; denn Gott hatte seine Gerechtigkeit blos in partiellen Erweisungen manifestirt, Röm. 1, 18., die volle Erweisung aber dem Gerichte vorbehalten, Röm. 2, 4 ff. Die Sünde ist also nicht gestraft worden, aber auch nicht vergeben, so daß eine Aussöhnung zu Stande gekommen wäre. Dieß liegt eben im Begriff der *παρεσις* (= *ὑπεριδειν*). Und diese fordert eine Erweisung der Gerechtigkeit, zu welcher jetzt der rechte Zeitpunkt gekommen schien; und wie diese geschehen, ist in dem Satze *ὁν προεθετο — αἱματι* ausgesprochen. Die Worte *ἐν τῳ αὐτου αἱματι* sind auf *ἱλαστηριον* unmittelbar zu beziehen. *Ἱλαστηριον* ist den LXX. und Hebr. 9, 5. Bezeichnung des Deckels der Bundeslade (sc. *ἐπιθεμα*), indem über dem Deckel der Bundeslade Gott thronend gedacht wurde als der seinem Volk gnädige Bundesgott, der zunächst inmitten seines Volkes wohnt, dann aber, durch die Sünde des Volkes beleidigt, hier thronen kann als gnädiger Gott, sofern die durch die Sünde des Volkes verursachte Befleckung seines Thrones gesühnt wird durch das reine Opferblut. Hier aber wird *ἱλαστηριον* auf Christus angewendet, und da wir sonst eine Anwendung des

Bundesladendeckels auf die Person Christi nicht finden, ist nicht wahrscheinlich, daß wir hier diese Anwendung machen dürfen. Man müßte sich das Bild so denken: Christus in seinem Blut ist, sofern in ihm der Vater unter den Menschen wohnt und thront als ihr durch das Blut Christi gesühnter Vater, der Antitypus des Bundesladendeckels. Aber diese Symbolik ist sonst nirgends auf Christum angewandt, und es liegt sehr nahe, daß wir eine andere Bedeutung des ἱλαστηριον suchen. Dasselbe ist ein Adjektivum und drückt das aus, was Mittel zum ἱλασκεσθαι ist. So ist es schon im Alterthum erklärt als Versühnopfer (sc. θυμα), wie χαριστηριον, Dankopfer, σωτηρια, Rettungsopfer, Exod. 20, 24. Christus wird ja auch Ephes. 5, 2. als θυσια dargestellt, vgl. 1 Kor. 5, 7., und bei Johannes ausdrücklich als ἱλασμος, 1 Joh. 2, 2. In unsrer Stelle erinnert uns ἐν τῳ αὐτου αἱματι an das zur Versühnung vergossene Opferblut; um so mehr liegt es nahe, ἱλαστηριον als Versühnopfer zu nehmen. Christus vermittelt das ἱλασκεσθαι τον θεον τοις ἁμαρτωλοις, so daß mit Aufhebung der göttlichen ὀργη, Röm. 5, 9., deren Gegenstand die Sünder als solche sind, Röm. 1, 18., und welche das Princip ist für die δικαιοκρισια, 2, 5., die Gnade Gottes sich ihnen zuwendet. Dieß vermittelt er, er ist das diese Zuwendung der göttlichen Gnade vermittelnde Versühnopfer in seinem Blut, d. h. vermöge seines vergossenen Bluts. In diesem hat Gott ihn vor aller Welt ausgestellt. Das Medium **προεθετο** drückt eine Rückbeziehung auf das Subjekt selbst aus, die dann im Folgenden näher bestimmt ist: zur Erweisung seiner Gerechtigkeit. Diese Vermittlung der Abwendung der ὀργη und der Zuwendung der göttlichen Gnade zum Sünder ist nach Paulus nicht so zu denken, als ob der Tod Christi ein für Gott fremdes, ihm von Außen kommendes Moment gewesen wäre, das erst die ὀργη θεου abgewendet hätte, ohne daß in Gott selbst ein Motiv dafür gelegen wäre, vielmehr ist es Gott selbst, der Jesum Christum in seinem Blut als ἱλαστηριον ausgestellt hat. Gott ist es selbst, der diesen Tod Christi geordnet hat, vgl. Röm. 8, 32. 4, 25. 2 Kor. 5, 21., und Christum in seinem Blut als ἱλαστηριον vor aller Welt dargestellt, wie denn überhaupt alle Vermittlung Christi nicht nur im Werk der Schöpfung, sondern auch im Werk der Erlösung ihren absoluten Ausgangspunkt in Gott selbst hat, 2 Kor. 5, 18 ff. Röm. 8, 3. Insofern ist der Tod Christi die Objektivirung der Liebe Gottes gegen den Sünder, der bisher mit Gott entzweit war, Röm. 5, 8. vgl. 6, 7. Also auch nach Paulus ist der Tod Christi Offenbarung und Unterpfand der göttlichen Liebe und mithin das Werk der Liebe Gottes, nicht eine Gott fremde, ihm von Außen kommende bewirkende Ursache für die göttliche Liebe, sondern selbst ein Werk der Liebe Gottes.

Gleichwohl ist von Christus, sofern er ἱλαστηριον ist, in seinem Tod Etwas geleistet worden, was die Bedingung unserer Rechtfertigung mittelst des Glaubens an ihn ist und worauf die Loskaufung in Christo Jesu beruht; es ist das, wodurch die Aufstellung Christi als des ἱλαστηριον von Gott zur ἐνδειξις seiner δικαιοσυνη wird. Dieß ist zunächst angedeutet gewissermaßen in ἱλαστηριον selbst, wenn wir es als Versühnopfer auffassen, und läßt sich schließen aus V. 26. wie es denn auch deutlich beleuchtet wird durch andere Stellen. Das Versühnopfer war im alten Bunde die von Gott als Bedingung seiner wiederzuerlangenden Gnade festgesetzte Genugthuung, welche der der Schuld vor Gott verhaftete Sünder zu leisten hatte. Wie der Sold der Sünden der Tod ist, so hat Christus, sofern er die Wiedererlangung der Gnade Gottes vermittelt, den Tod erlitten, in welchem er durch Vergießung seines Blutes in vollkommenem Gehorsam sein sündlos heiliges Leben Gott darbrachte. Sofern sein sündlos heiliges Leben Gott dargebracht wurde in seinem Blut, war er, war sein Blut, sein Tod das Lösegeld, λυτρον, der Preis, um welchen Gott unsere Sünden erlassen wollte und konnte. Insofern nun enthält das Neue Testament vielfach, von den Reden des Herrn selbst an (Matth. 20, 28.), und insbesondere die paulinische Lehre, den Satz, daß Christus das Lösegeld sey für die Vielen zur Vergebung ihrer Sünden, oder daß er sein Leben zum Lösegeld gebe. Ἀντιλυτρον drückt noch stärker das Stellvertretende aus, 1 Tim. 2, 6.; λυτρουσθαι bezeichnet loskaufen, Tit. 2, 14. vgl. 1 Petr. 1, 18 f.; so nun ἀπολυτρωσις eine Erlösung, wodurch man von einer Verhaftung, in der man sich Gott gegenüber befand, sich befreit findet, Röm. 3, 24. Ephes. 1, 7. Eine Loskaufung der Sünder ist geschehen in Christo, theils indem Christus das Lösegeld selbst war, theils geschieht sie, sofern das Subjekt, dem die ἀπολυτρωσις zukommt, selbst auch in Christo ist mittelst des Glaubens. Die ἀπολυτρωσις ist objektiv geschehen, sofern Christus ἱλαστηριον, Versöhnopfer, ist. Dahin gehören auch die Stellen, wo es heißt, wir seyen erkauft, 1 Kor. 6, 20. 7, 23. Gott habe die Gemeinde durch das Blut seines eigenen Sohnes erkauft, Apostelg. 20, 28. vgl. Apoc. 14, 3. Aber indem Christus ἱλαστηριον ist, hat er nicht nur in vollkommenem Gehorsam sein sündloses heiliges Leben Gott zum willkommenen Geschenk dargebracht als ein Lösegeld, das Gott acceptirt und dafür den Sünder losläßt (wie Christus als Opfer betrachtet wird, Ephes. 5, 2.), sondern es kommt in Betracht, daß Christus, um in seinem Blut sein Leben Gott darzubringen als sündlos heilige Gabe, den Tod erleiden mußte. Nur durch den Tod hindurch war das Opfer Gott dargebracht als ein reines und Gott geweihtes Leben im Blut. Beim Opferthier erscheint dieser Tod nicht als Straftod. Was Gott dargebracht

werden soll, sollte ein Reines, eine ihm wohlgefällige Gabe seyn; aber, den Opferbegriff übergetragen auf Christus, erlangen wir eine eigenthümliche Modifikation, wie diese schon auf alttestamentlichem Gebiet, wo der Knecht Gottes mit seinem stellvertretenden und sühnenden Leiden eingeführt wird, Jes. 53., auf ähnliche Weise sich gestaltet hat. Dem Tod wird Christus übergeben; nur freilich nicht der Sünder bringt Christum dar, wie im alten Bunde der Sünder zu der Genugthuung, die er schuldig war, das Opfer bringen mußte, sondern Gott stellt Jesum als ἱλαστηριον auf, Röm. 3, 25. 2 Kor. 5, 21. Röm. 8, 3. Was Gott an seinem Sohn thut, ist, daß er ihn statt unser Aller in den Tod gibt, zur Sünde macht. Also das, was Gott vermöge seiner ὀργη an uns, den Sündern, hätte zu thun gehabt, um seine δικαιοσυνη rücksichtslos zu erweisen, das hat er an seinem Sohn gethan. Den Tod, den Gott als Sold der Sünde über die Menschheit verhängt hat, hat er über seinen Sohn verhängt in stellvertretender Weise. Gott hat seines eigenen Sohnes nicht verschont, Röm. 8, 32. Die Versöhnopferthiere wurden von den Darbringenden geschlachtet und das Blut dem Priester dargebracht: im Neuen Testament ist es auf der einen Seite Christus selbst, der sich dargebracht hat, weil es sein Wille war, auf der andern Seite ist es Gott, der ihn als ἱλαστηριον darstellt, zur Sünde, d. h. zum Stellvertreter der Sünde macht, 2 Kor. 5, 21., — denn ἁμαρτια kann hier nicht als Sündopfer gefaßt werden, da es so im Neuen Testamente sonst nicht vorkommt, sondern nur gleich Sünde, oder Sünder, welcher die Sünde überhaupt repräsentirt —, der an Christo die Sünde im Fleisch verurtheilt hat, Röm. 8, 3., indem er ihn in den Tod gab, also am Fleisch Christi und ebendamit am Fleisch überhaupt die Sünde verurtheilt hat. Weil Christus im Bild des sündigen Fleisches und um der Sünde willen gesandt war, so ist, indem an ihm die Sünde verurtheilt wurde, die Sünde überhaupt am menschlichen Fleisch verurtheilt worden. Das Gesetz vermochte es nicht, die Sünde faktisch in unserem Fleisch abzuthun und so faktisch zu verurtheilen, daß sie zugleich überwunden war. Durch den Tod des Sohnes aber ist die Sünde auch in unserem Fleisch eine besiegbare Sünde geworden. Principmäßig ist sie damit auch in uns überwunden. Dieser Begriff wird darauf gestützt, daß die Sünde vor Allem an Christi Fleisch ist verurtheilt und gestraft worden, und damit wir das deutlicher einsehen und ohne Sträuben annehmen, müssen wir nun noch eine Stelle hier eintreten lassen, die das Ganze aufs Deutlichste darstellt: Gal. 3, 13. Was der Zorn Gottes über den Sünder verhängt, Fluch, Strafe, Tod, das hat Gott seinem Sohn auferlegt, um damit uns vom Fluch des Gesetzes loszukaufen. Hier sehen wir deutlich, was die Hingabe des schuldlos heiligen Gottes-

sohnes für uns Sünder auf sich hat. Freilich ist er eine Gott wohlgefällige Gabe, ein ihm willkommenes Opfer, ein Lösegeld, das er empfängt, um damit uns dem Fluch Verhaftete loszulassen; aber der Akt der Hingabe Christi zu einer Gott wohlgefälligen Gabe kann nur geschehen im Tod, im Tragen des auf die Sünde gesetzten, dem Sünder auferlegten Fluches. Daher redet Paulus auch Röm. 8, 3. von κατακρινειν. Dieselbe Gerechtigkeit, die durch die Nichtbestrafung der menschlichen Versündigungen in der vorchristlichen Zeit in Gefahr gekommen ist, als verletzt betrachtet zu werden, ist jetzt thatsächlich erwiesen, indem Gott seinen Sohn als ἱλαστηριον in seinem Blut ausgestellt hat. Es ist eine Genugthuung geschehen, nicht durch Bestrafung der Sünder, aber durch Verurtheilung der Sünde an dem, der als Mittler zwischen Gott und den Menschen eingetreten ist, indem er sich selbst als das ἀντιλυτρον gab für Alle, 1 Tim. 2, 5 f. Insoweit ist Gottes Gerechtigkeit faktisch erzeigt, wie auch im alten Bunde Gott diesen Weg eingeschlagen hat in der levitischen Oekonomie durch die Anordnung eines Versöhnopfers, das Volk und einzelne seiner Mitglieder zu sühnen und so der δικαιοσυνη θεου genugzuthun, vorläufig durch die Annahme eines angemessenen λυτρον, bis das vollgiltige ἀντιλυτρον für die ganze Menschheit einträte, und in Folge des letzteren Gott gerecht wäre und rechtfertigte den, der des Glaubens an Jesum ist, Röm. 3, 26. Dieser Tod Christi als ἱλαστηριον ist daher ein Leiden, das aber zugleich eine That ist, Röm. 5, 18. 19. Phil. 2, 8. Epes. 5, 2. 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14. Sein Tod ist also von zweierlei Seiten dargestellt: einerseits als ein Leiden, in welchem er den Fluch der Sünde getragen hat, Gal. 3, 13. 2 Kor. 5, 21. Röm. 8, 3., andererseits als eine That, ein δικαιωμα, ein Rechtthun, eine ὑπακοη, ja, wie der Zusammenhang gibt und selbst der Ausdruck Phil. 2, 8., die Spitze des ganzen, das ganze irdische Leben Christi umfassenden Gehorsams des Sohnes Gottes. In beiden Beziehungen, sofern Christus in seinem Tod den Fluch der Sünde getragen und in seinem Tod in vollkommenem Gehorsam sein heiliges Leben Gott zur besonders wohlgefälligen Gabe darbrachte, ist diese seine That unsere Loskaufung, vgl. Röm. 3, 24. Ephes. 1, 7. Kol. 1, 14. Tit. 2, 14. Diese unsere Loskaufung geschieht in Christo, nicht blos durch Christum, Kol. 1, 14. Eph. 1, 7., und zwar nach der letzteren Stelle in seinem Blut. Die ἀπολυτρωσις ist von seiner Person unablösbar, und wir können sie nicht haben, ohne daß wir in der innigsten Gemeinschaft mit ihm stehen im Glauben. Dieß führt uns zu dem zweiten Hauptgesichtspunkt

b) Der Tod Christi ist ein Tod zu unserer καταλλαγη, zu unserer Versöhnung. Dahin gehört 2 Kor. 5, 18—20. Röm. 5, 10 f. vgl. Ephes. 2, 16. Kol. 1, 21. Wir sind durch den Tod Christi versöhnt, Röm. 5, 10.,

wir haben die καταλλαγην empfangen, V. 11., Gott hat uns mit sich selbst versöhnt durch Jesum Christum, 2 Kor. 5, 18., er war in Christo, die Welt versöhnend mit sich selbst. *Καταλλασσειν* bezeichnet eine solche Veränderung in dem Verhältniß eines Subjekts zum andern, vermöge welcher das Subjekt 1) aufhört ein Gegenstand der Feindschaft des Andern zu seyn, vgl. 1 Sam. 29, 4.; 2) aufhört feindselig zu seyn gegen den Andern, 1 Kor. 7, 11. Gott hat uns, die wir im Verhältniß der Entzweiung mit ihm gestanden, in ein harmonisches Verhältniß zu ihm gesetzt, und zwar so daß er uns, die wir seine Feinde waren, Röm. 5, 10., statt seiner ὀργη seine Liebe und Gnade erzeigte und die feindselige Gesinnung in uns aufhob, indem er uns neues Zutrauen zu seiner Liebe und Huld einflößte. Es soll somit auch in uns kindliche Liebe und Vertrauen an die Stelle des entzweienden Mißtrauens und der entzweienden Furcht vor der Strafe oder der ὀργη, aber auch an die Stelle der ἐχθρα εἰς θεον treten. Der Tod Christi gereicht zu dieser καταλλαγη, indem er eben ein Unterpfand der göttlichen Liebe ist, indem er den Menschen ihre Versündigung nicht anrechnet, 2 Kor. 5, 19., sondern den, der von keiner Sünde wußte, an unserer Statt zur Sünde gemacht hat, V. 21., und nun die Versöhnung ihnen verkündigen läßt mit dem Ruf: lasset euch versöhnen mit Gott! So auch Röm. 5.: darin empfiehlt und preist Gott seine Liebe zu uns, daß er, noch da wir Sünder waren, Christum in den Tod gegeben hat, V. 8., — Feinde seyend sind wir mit Gott versöhnt worden, V. 10., aber nicht, als ob wir nun dieses Vertrauen faßten aus eigener Kraft, als Feinde, sondern Alles kommt ja von Gott, der uns mit sich versöhnt hat durch Christum; wir empfangen die καταλλαγη, sie ist ein Geschenk, obgleich Etwas, was eben im Subjekt vorgeht, aber vorgeht durch Gottes Gnade. Diese καταλλαγη hat zu ihrer Voraussetzung den Tod Christi als das ἱλαστηριον, denn 2 Kor. 5, 21. wird dieß noch einmal eingeschärft. So lassen wir uns versöhnen mit Gott durch den Tod Christi, ebensofern Gott seinen Sohn in den Tod gegeben hat und ihn namentlich προεθετο ἱλαστηριον: in der καταλλαγη ist das subjektive, in dem ἱλαστηριον das objektive Moment des Todes Christi gegeben. So ist καταλλαγηναι τῳ θεῳ schon ein faktisches Eintreten in das durch das Versöhnungswerk Christi objektiv begründete neue Verhältniß zu Gott. Beim ἱλαστηριον ist Christus ausgestellt noch unabhängig von unserem Glauben, aber καταλλαγητε gilt als befolgt nur von den Glaubigen, die bereits δικαιωθεντες sind, Röm. 5, 9. Doch das ἱλαστηριον zielt schon darauf ab, daß wir mittelst des Glaubens die καταλλαγην empfangen möchten. Daher ist Gott in Christo die Welt versöhnend mit sich selbst, indem er ihnen ihre Sünden nicht zurechnet, 2 Kor. 5, 19., was aber nur da geschieht, wo der Glaube ist. Die

καταλλαγη ist daher bereits eine Anwendung des objektiven Vorgangs auf das glaubige Subjekt. Objektiv dargeboten wird sie im Amt der Versöhnung und im Wort der Versöhnung; die Aufrichtung dieser beiden aber ist die wesentliche Folge des Versöhnungstodes Christi, V. 18. vgl. Luk. 24, 46 f. Wir sind noch nicht versöhnt, so lange wir uns nicht haben versöhnen lassen — καταλλαγη tritt erst ein mittelst des Glaubens.

Hiernach ist schon ausgesprochen, was von dem Streite über den objektiven oder subjektiven Charakter der Versöhnung, d. h. von der Frage zu halten ist: ob Gott mit uns, oder blos wir mit ihm versöhnt werden. Allerdings sind wir ἐχϑροι Röm. 5, 10. Kol. 1, 21., und ἀπηλλοτριωμενοι, Kol. 1, 21. Ephes. 4, 18.; und wir sind es, die sich zur Versöhnung entschließen müssen und dazu aufgefordert werden, 2 Kor. 5, 20. Aber eben in der letzteren Stelle kann das καταλλαγηναι doch nicht blos medial genommen werden; sondern das Passivum drückt aus, daß wir einen Akt anzunehmen haben, in welchem wir uns zunächst leidentlich verhalten. Als ἐχϑροι sind wir zugleich gefaßt Röm. 11, 28., oder vielmehr Gegenstand der göttlichen ὀργη; und eben daß wir aufhören, dieses zu seyn, liegt in dem καταλλαγηναι. Wenn nun aber immer Gott selbst es ist, der uns die Versöhnung anbietet, ja der sie bewirkt, von dessen Liebe sie ausgeht, Röm. 5, 8 ff. Ephes. 2, 16. 2 Kor. 5, 18 f. Kol. 1, 21 f. Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. Tit. 2, 11—15. vgl. 3, 4—7.; so ist dadurch bloß die Auffassung beseitigt, als ob das versöhnende Moment außerhalb Gottes und seines Willens läge keineswegs aber der Begriff einer objektiven Versöhnung, durch welche unsere Stellung zu Gott auf seiner Seite verändert wird. Wie beides zusammenstimmt, daß er der Urheber der Versöhnung und zugleich der Versöhnte ist, das läßt sich innerhalb dieses Begriffes der καταλλαγη nur begreifen, wenn wir von den Elementen ausgehen, welche seine Lehre vom Tode Christi als dem ἱλαςηριον darbietet.

3. Dieser Versöhnungstod Christi steht aber auch in einem wesentlichen Zusammenhang

a) mit dem ganzen irdischen Leben Jesu, sofern sein Tod als sittliche That des Gehorsams dargestellt wird, Phil. 2, 8. Röm. 5, 19., und sofern er der Tod des sündlos Heiligen ist, 2 Kor. 5, 21.; er ist so die Spitze des Gehorsams und des ganzen Lebens Christi. Um als unser Versöhnopfer zu sterben nun mußte er eben dieser Christus seyn, wie er sich in seinem menschlichen Leben entwickelt hat.

b) Mit dem verklärten Leben Jesu Christi steht der Versöhnungstod ebenfalls in der innigsten Verbindung: Tod und Auferstehung werden verbunden, so daß auch die Auferstehung Bedingung unsrer Recht=

fertigung ist, Röm. 4, 25. 2 Kor. 5, 15., daher wenn Christus nicht auferstanden wäre, wir noch in unsern Sünden wären, 1 Kor. 15, 17. Erst durch die Auferstehung hat der Tod Christi das göttliche Zeugniß empfangen, als der Tod, welcher Gegenstand des vollkommenen göttlichen Wohlgefallens ist und angenommen wird als sühnende Gabe. Die Auferstehung wird aber auch als Eintritt Christi in das göttlich verklärte Leben Bedingung und Princip unsres Glaubens, ohne welchen kein subjektiver Antheil an der Frucht des Versöhnungstodes möglich wäre. In Folge seines Versöhnungstodes ist Christus auferstanden und so nicht nur mächtig dargestellt als der Sohn Gottes, Röm. 1, 4., worauf der Glaube an ihn in den Subjekten sich gründen kann, sondern er lebt nun τῳ θεῳ, nachdem er der Sünde gestorben ist, d. h. um der Sünde willen, zur Sühnung der Sünden, Röm. 6, 10. vgl. V. 9. 11. Als der Auferstandene, Röm. 8, 34., und zur Rechten Gottes Sitzende lebt er aus der Macht Gottes, 2 Kor. 13, 4. Dieß ist seine ζωη, Röm. 5, 10., und als dieser Erhöhte und Lebende ist er es zuvörderst, der uns beim Vater vertritt als unser Fürsprecher, Röm. 8, 34., welche Lehre im Hebräerbrief mit so großer Bedeutsamkeit an die Lehre von dem Versöhnungstod angeschlossen wird. Er ist somit derjenige, um dessen willen Gott den Menschen Alles was zum Heil dient unter den festgesetzten Bedingungen gewährt, und ist hienach der fortwährend, auch in seinem erhöhten Zustand, dieses Heil Vermittelnde auf den Grund der von ihm geschehenen Versöhnung, Röm. 14, 9. 7, 4. Phil. 2, 11. Aber er lebt als der, der unser Leben ist, Kol. 3, 4., und also als derjenige, der einerseits in uns lebt, Gal. 2, 20., und mit dem wir leben, Röm. 6, 8. 2 Kor. 13, 4., andrerseits als derjenige, durch welchen Alles den Subjekten zu Theil wird, was zum Heil dient. Mithin ist er der Vermittler des Heilsbesitzes, sofern dieser nicht blos um seinetwillen, sondern auch durch ihn zu Theil wird. Er ist der Herr, durch welchen die Gnade Gottes herrschend wird durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben, Röm. 5, 21. 5, 10.; die Gnade ist das Heilsprincip nur durch Jesum Christum als unsern Herrn, sofern er nicht nur Herr heißt, sondern auch über uns κυριευει oder βασιλευει, so daß hinfort nicht mehr die ἁμαρτια κυριευει, sondern die χαρις die wirksame Herrschaft übe zur ζωη αἰωνιος, Röm. 5, 21. 6, 15—23. Aber dieser allgewaltig wirksame κυριος wird Christus nur dadurch, daß er diejenige Offenbarungsweise und Offenbarungsstufe, die im gegenwärtigen αἰων stattfindet, übergehen läßt in eine höhere. Jetzt ist Christus als unsre ζωη noch verborgen in Gott, Kol. 3, 3., die Vollkräftigkeit seiner ζωη, als unsres Lebensprincips, ist zwar in Gott, aber in der Welt ist sie noch nicht offenbar, weil sie noch nicht vollständig sich explicirt hat; es kommt aber die Zeit, wo Christus auch in dieser Beziehung wird

offenbar werden, V. 4.; und dann wird nicht nur Christus erst vollständig als unser κυριος offenbar seyn, sondern auch die göttliche χαρις als göttliches Heilsprincip erst vollständig ihre Herrschaft explicirt haben. Aber sofern Christus kraft seiner Auferstehung und Erhöhung lebt für Gott als der für uns Gestorbene und Auferstandene, 2 Kor. 5, 15. Röm. 4, 25., und sofern er demgemäß auch unser Leben ist, insofern verbindet sich mit seinem Versöhnungswerk und seinem Versöhnungstod

4. die Mittheilung des heiligen Geistes. Zwar ist die gewöhnliche Lehre des Apostels zunächst überhaupt die, daß den Christen, die unter den festgesetzten Bedingungen an der Versöhnung Theil haben, von Gott der heilige Geist gegeben sey, wodurch die Liebe Gottes in ihren Herzen ausgegossen sey, Röm. 5, 5., daß also die Liebe Gottes, die in dem für uns geschehenen Tod Christi sich bethätigt hat, Röm. 5, 8., auch innerlich in unsere Herzen sich ergossen durch den uns geschenkten heiligen Geist. Das ist der Geist des Lebens, der lebendigmachende Geist Christi, 8, 2., das πνευμα θεου oder Χριστου, das in den Glaubigen wohnt, V. 9 ff. 15 f. 26 f. 1 Kor. 2, 12. Zwar ist es Gott, der uns den Geist gegeben, Röm. 5, 5. Gal. 4, 6., oder den Geist als Unterpfand der künftigen Vollendung in unsre Herzen gegeben hat, 2 Kor. 1, 22. 5, 5. Ephes. 1, 13 f., es ist daher der Geist des lebendigen Gottes, 2 Kor. 3, 3. Aber dieser Lehre von der Mittheilung des heiligen Geistes als einem Akt Gottes überhaupt stehen dann doch andere Aussprüche des Paulus zur Seite, nach welchen sie auch als ein Akt Christi anzusehen ist. Nicht nur haben wir den Geist des Lebens in der Gemeinschaft Christi, Röm. 8, 2.; — mit Christo abgestorben dem Gesetz und dem Auferstandenen angehörig dienen wir in der neuen Lebensbeschaffenheit des Geistes, 7, 6.; es ist Christi Geist, 8, 9. 2 Kor. 3, 17., so daß, wenn wir diesen Geist Gottes haben, Christus in uns ist als das beständige Lebensprincip; und so ist es nur ein Schritt noch, den wir Ephes. 4, 7—10. gethan finden, indem Christus der Erhöhte dargestellt wird als derjenige, der, wie alle Gaben, so auch den Geist mitgetheilt hat. Dieser Geist wird uns durch Christus mitgetheilt, sofern Christus selbst das belebende Princip ist. Daß er dieß geworden ist in seiner als Folge seines Versöhnungstodes eingetretenen himmlischen Erhöhung, das steht dem Apostel Paulus ganz fest, und ebenso, daß man nur in Christo Jesu den lebendigmachenden Geist hat, daß man den Geist Gottes nur als den Geist Christi hat und nur sofern Christus selbst in uns wohnt, Röm. 8, 9 f., daher alle Geistesgaben (1 Kor. 12. 14.) nur im Zusammenhang mit Christo empfangen werden. Und so weist Paulus die Galater als auf einen Fundamentalsatz darauf ihn, daß sie einzig aus der Predigt des Glaubens den Geist empfangen haben, Gal. 3, 2. 4, 6. Das aber hängt mit dem Versöhnungstod

Christi zusammen: objektiv, weil die Erhöhung Jesu Christi, durch welche er unser Leben geworden ist, nur in Folge des Versöhnungstodes eingetreten ist, und sodann subjektiv, weil diese Mittheilung des göttlichen Geistes als des Geistes der Kindschaft, Gal. 4, 6. Röm. 8, 15 f., eben nur denen, die unter den festgesetzten Bedingungen an der Versöhnung Christi Antheil haben, zu Theil werden kann, also durch den Glauben an Christus vermittelt ist, Gal. 3, 2. 5., nicht durch Erfüllung des Gesetzes. Aus dem Allem erhellt, daß bei Paulus der Versöhnungstod Christi die Grundlage des ganzen Erlösungswerkes ist, und eben daher auf eine ganz einzige Weise von Paulus ausgehoben wird. Hier müssen wir noch einmal ein früher berührtes Moment erwähnen, nämlich die Botschaft von der Versöhnung. Wie der *λογος καταλλαγης* und die *διακονια της καταλλαγης* nur unter Voraussetzung des geschehenen Versöhnungstodes in der Menschheit auftreten konnte, so ist auch die Geistesmittheilung und die Aufstellung von bevollmächtigten Lehrern, die die *διακονια* handhaben, bedingt durch den Versöhnungstod und so durch die Erhöhung Christi.

An die geistigen Wirkungen, welche auf Grund der gestifteten Versöhnung von dem erhöhten Christus ausgehen, schließt sich dann weiter die leibliche künftige Verklärung an, welche ihm nach Phil. 3, 20. zugeschrieben wird und mit der künftigen Vollendung der Erlösung überhaupt zusammenhängt. Christus ist der Erstling der Auferstehung, 1 Kor. 15, 20.; und nur in ihm, V. 22., werden Alle lebendig gemacht werden. Dem Princip nach sind wir schon durch ihn in das Leben versetzt, Ephes. 2, 5 f.; und dieses Leben wird sich noch dereinst in seiner Vollkraft offenbaren, vgl. §. 87.

5. In den beiden Beziehungen des Werkes Christi, in der Versöhnung und in der Geistesmittheilung, ist die alttestamentliche Oekonomie Gottes zu dem von ihr vorangedeuteten und vorangestrebten Ziel gelangt, und daher, sofern sie blos vorbereitende Oekonomie war, aufgehoben. Paulus hat das namentlich in Beziehung auf das Gesetz ex professo nachweisen müssen. Christus ist des Gesetzes Ende, Röm. 10, 4. Darin liegt zweierlei: a) derjenige Zustand der Menschen, für welchen das Gesetz bestimmt war, ist nun zum Ende gelangt mit Christo. Das ist nach dem Galaterbrief der Zustand, welchen Paulus mit dem der Unmündigen vergleicht, die für die Dauer ihrer Unmündigkeit, obgleich Kinder ihres Vaters, doch in den Schranken gehalten werden wie ein Knecht; sie bedürfen einer dem Zustand ihrer Unmündigkeit angemessenen Beschränkung und Leitung. So lange der Erbe unmündig ist, ist zwischen ihm und einem *δουλος* kein Unterschied, Gal. 4, 1., obgleich er das Anrecht hat, ein Herr von Allen

zu seyn; vielmehr ist er unter einem *ἐπιτροπος* und *οἰκονομος* bis zu der vom Vater vorherbestimmten Zeit. Die geistigen *ἐπιτροποι* und *οἰκονομοι* sind vertreten durch das Gesetz und seine einzelnen Gebote, jedoch in ihrem Zusammenhang mit der *ἐπαγγελια*. Dieser Zustand der Unmündigkeit aber ist begründet in der Fleischlichkeit des Menschen, in dem sündlichen Hang, dem er unterworfen ist. So lange die *σαρξ* da ist in ihrer Herrschaft, ist der *νομος* in seinem Recht. Aber dieser *νομος*, dem der Mensch unterworfen ist, vermag ja die Sünde nicht aufzuheben, sondern er dient nur dazu, aus der *σαρξ* heraus die wirkliche Sünde zur vollen Entwicklung zu bringen, Röm. 7, 5. 7—25. Darum ist beides identisch: *ὑπο νομον εἰναι* und *ὑφ' ἁμαρτιαν εἰναι*. So lange man *ὑπο νομον* ist, muß man sündigen; die *ἁμαρτια* ist Herr über uns, Röm. 6, 14. 3, 9., aber sobald nun die Menschen im entgegengesetzten Zustand sich befinden, so ist weder der *νομος* noch die *ἁμαρτια* mehr herrschend. Dieses Verhältniß stellt Paulus bildlich dar mit Anspielung auf ein gesetzliches Beispiel vom Verhältniß der Frau zu ihrem Ehemann, Röm. 7, 1—3. Nur so lange der Mann lebt, ist die Frau gebunden an diesen Mann; nach seinem Tod kann sie einem Andern zufallen. Die Menschen aber haben durch den Tod Jesu Christi selbst den Tod durchgemacht. So sind sie jetzt als gestorben zu betrachten, und das Gesetz hat keine Macht mehr über sie; sie sind andere Subjekte geworden; sie sind in Bezug auf ihren bisherigen geistigen Zustand gestorben; daß Gesetz hat keinen Anspruch mehr an sie, sie sind durch diesen geistigen Tod frei geworden von dem Gesetz, dem sie vorher verhaftet waren. Es ist nicht mehr der alte Mensch da, der durch das Gesetz so weit gekommen ist, daß die Sünde in ihm eben zu ihrer vollen Herrschaft gediehen ist, sondern es ist ein neues Wesen in ihm gewirkt durch den Geist. Also derjenige Zustand der Menschen, für welchen das Gesetz bestimmt war, hat ein Ende, es ist nicht mehr die herrschende *σαρξ* da, und nicht mehr der Fluch auf ihnen, Gal. 3, 13. — wie die *ἁμαρτια* nicht mehr Herr ist über sie, so auch das Gesetz nicht mehr, b) es ist nun eine neue, höhere Oekonomie Gottes eingetreten, eine neue Macht über die Menschen, Christus. Gott hat seinen Sohn gesandt, um uns vom Gesetz loszukaufen und hat uns den Geist seines Sohnes gegeben, in welchem wir nun Abba rufen, Gal. 4, 4 ff., also im Vollbesitz der Kindschaft sind. Ist nun diese höhere Oekonomie eingetreten, so hat die niedere von selbst ihr Recht an uns verloren. Wenn der Geist eingetreten ist, so ist das Buchstabengesetz nicht mehr Autorität. Christus ist für uns gestorben, um hinfort als der Auferstandene der Herr zu seyn, dem wir hinfort Frucht bringen sollen; in dem Bild der Ehe ist er an die Stelle des Gesetzes getreten, er ist unser Eheherr, dem wir Menschen in einer fruchtbaren Gemeinschaft an=

gehören sollen als solche, die nun in einem neuen Wesen, das der Geist wirkt, dienen sollen, Röm. 7, 4—6. Christus hat in seinem Tod alle Schuldansprüche des Gesetzes an uns vernichtet, er hat den Schuldbrief mit sich an's Kreuz geheftet, Kol. 2, 14., und sofern das Gesetz nur Vorandeutung war, nur Schatten des Zukünftigen, V. 17., ist es verschwunden, aber an die Stelle des Schattens ist das Wesen getreten in Christo. Das Gesetz der Gebote ist in seinen äußeren Satzungen aufgehoben durch den Tod Christi, eben damit das Gesetz, sofern es eine Scheidewand war zwischen Juden und Heiden, aufgelöst; und wie diese äußere Scheidewand, so ist die innere Feindschaft zwischen diesen beiden Theilen aufgehoben, Ephes. 2, 14—16. Es ist etwas Höheres an die Stelle getreten, das jetzt nicht mehr trennt, sondern verbindet, versöhnt: in dem für uns hingeopferten Leibe Christi sind wir mit Gott versöhnt und in dem uns mitgetheilten heiligen Geiste haben wir den Zugang zum Vater — beide Theile gleichmäßig. So ist Christus persönlich unser Friede geworden, V. 14.; die beiden Theile sind mit einander vereinigt, sofern beide auf gleiche Weise mit Gott versöhnt sind in Christo, V. 16. vgl. V. 19—22. So ist, indem Christus als das höhere Princip hereingetreten ist, die niederere Institution aufgehoben; durch ihn sind die Menschen in einen höheren Zustand erhoben, für welchen das Gesetz nicht mehr paßt, und dieß führt uns auf die subjektive Seite der durch Christum vermittelten *δικαιοσυνη* und *ζωη*.

b) Gerechtigkeit und Leben durch Jesum vermittelt.

§. 81.

Indem dieser Jesus Christus, der Gestorbene und Auferstandene, als ein zweiter höherer Urmensch, der Menschheit zum Heil gegeben ist, wird derselbe als *δικαιοσυνη* dem Menschen angeeignet durch den Glauben an Jesum Christum, den Gestorbenen und Auferstandenen, als durch ein Eintreten in seine Gemeinschaft, und zwar ohne Zuthun des Gesetzes, aber mittelst der Berufung Gottes, als eines freien und auf ewigem Rathschlusse seiner Wahl beruhenden Aktes der göttlichen Gnade.

1. Das Heil, mit bestimmter Beziehung auf Jesum, den Vermittler desselben, ist als *σωτηρια* bezeichnet, Röm. 1, 16. 10, 10. 2 Kor. 7, 10. 1 Thess. 5, 9. Denselben Begriff finden wir modificirt im Sinne der Vollendung des Heiles, Röm. 13, 11. Phil. 1, 28. 2 Tim. 2, 10., vgl. 1 Petr. 1, 5. 9. 10. Dieses Heil ist nun vorzugsweise als Gerechtigkeit,

δικαιοσυνη dargestellt, vgl. §. 73., welche von Christo, dem in der Menschheit erstandenen höheren Princip, dem in sie als Herr vom Himmel hereingekommenen Haupte, ihr verliehen wird, vgl. Ephes. 1, 22 f. Kol. 1, 18., die *δικαιοσυνη* ist theils die Grundlage, theils das Wesen des Heiles, daher der das Wesen der *σωτηρια* näher bestimmende Begriff, Röm. 1, 17., vgl. 16., vgl. auch die Zusammenstellung beider Begriffe, Röm. 10, 10. Als Leben, *ζωη*, erscheint das Heil, Röm. 5, 17. 18. vgl. 21. 6, 13. Im Römerbrief sind nach dessen Verlauf drei Seiten der Sache entwickelt, zuerst das Gerechtfertigtseyn, Röm. 3, 25—5. fin., dann das innerliche Leben der Gerechtfertigten mittelst der Gemeinschaft mit Christo, Röm. Kap. 6 u. 7., wo der Herr als *κυριος* an die Stelle des *νομος* in uns getreten ist mit seiner Kraft; und diese Gerechtigkeit ist es denn zuletzt, welche das Leben, die *ζωη* in sich hat, als ein beseligendes Leben in der Kindschaft Gottes und einst in seinem Erbe, Kap. 8. Ausführlicher noch hat Paulus die Momente des Erlösungsheiles 1 Kor. 1, 30. zusammengestellt. Hier steht die Weisheit, *σοφια*, voran, weil es galt, besonders die korinthische Gemeinde über das Verhältniß des Evangeliums zur wahren Weisheit zu belehren. Hierauf folgen die Rechtfertigung und die Heiligung, und endlich die Erlösung, *ἀπολυτρωσις*, im engeren Sinne als die letzte vollendende Erlösung von der Welt.

2. Dieses Heil nun hat zwei Bedingungen seiner Verwirklichung; eine subjektive auf Seiten des Menschen, den Glauben, und eine objektive, die berufende göttliche Gnade.

a) Der Glaube als die subjektive Aneignung der Erlösung ist uns schon bei Jakobus und Petrus begegnet. Aber Paulus stellt einen schärfer abgegrenzten und mehr vertieften Begriff von demselben auf. So hat er ihn namentlich im Römerbriefe im Gegensatze gegen die Gesetzeswerke aufgestellt, im dritten, vierten und fünften Kapitel, aber auch im Galaterbrief im zweiten und dritten, und sonst. Der Glaube hat zunächst die allgemeine Beziehung auf Christus oder auf das Evangelium, Röm. 1, 16. 17., (denn auch der Glaube Abrahams, sofern auch er rechtfertigt, hat nicht nur die Aehnlichkeit mit dem Christenglauben, daß er sich auf den lebendig machenden Gott bezieht, Röm. 4, 21. 23., sondern die Verheißung, die dem Abraham geworden, bezog sich selbst schon auf Christum, Gal. 3, 14—16., nur *ἐπ᾽ ἐλπιδα* Röm. 4, 18.): er ist der subjektive Ursprung der *δικαιοσυνη* und bleibt das, worauf sich dieselbe fortwährend bezieht, vgl. Röm. 3, 22. Der paulinische Glaube ist nicht Ueberzeugungstreue, d. h. im Wollen und Handeln, welches der möglichbesten sittlichen Ueberzeugung eines Jeden beharrlich angemessen ist; *πιςις* hat zwar hie und da die Bedeutung der Treue, Röm. 3, 3. 1 Tim. 1, 19.; aber in den allermeisten Stellen ist dieser Begriff nicht darin enthalten, sondern

nur der der zuversichtlichen Ueberzeugung und des Vertrauens; selbst der Begriff der sittlichen Ueberzeugung liegt nur in einer Stelle, Röm. 14, 22. 23. Der Glaube hat sein Objekt an Christus, Röm. 3, 22., (denn Ἰησου Χριϛου ist nicht Subjekt in dieser Stelle; sondern Gegenstand der πιϛις, wie Gal. 2, 16. 20.;) er ist aber auch nicht blos ein theoretisches Fürwahrhalten des Evangeliums oder Kennen Christi, sondern ein lebendiges innerliches Ergreifen desselben, so daß die geistige sittliche Persönlichkeit ihre centrale Richtung auf Christum nimmt und sich auf ihn allein stützt, (daher πιϛευειν εἰς, Röm. 10, 14. Gal. 2, 16. Phil. 1, 29. — und ἐπι, Röm. 4, 5. 24., und πιϛις ἐν Χριϛῳ, Gal. 3, 26. und oft). In Christo aber wird die göttliche Gnade ergriffen und festgehalten; es liegt also im Glauben neben dem Eintreten in die Gemeinschaft Christi auch das Verzichten auf die eigene sittliche Zulänglichkeit, der Glaube bezieht sich daher insbesondere auf den versöhnenden Tod Christi, das ἱλαϛηριον Röm. 3, 25. Und so ist er denn auch der bestimmteste Gegensatz gegen die Gerechtigkeit durch ἐργα νομου, obwohl er die lebendige Quelle der Liebe ist, die πιϛις δι' ἀγαπης ἐνεργουμενη, Gal. 5, 6. vgl. Ephes. 2, 10.

b) Aber der Glaube, welcher Christum ergreift, beweist deßwegen doch kein Ausgehen des Heils vom Menschen, sondern er ist ein Ergreifen dessen, von welchem der Mensch zuerst ergriffen ist, Phil. 3, 12. 8., dessen, der in den Herzen selbst Wohnung macht, Ephes. 3, 17. Und dieß führt nun weiter zurück auf die Bedingung der freien göttlichen Berufung, das καλειν, 1 Kor. 1, 9. Röm. 9, 24. 2 Thessal. 2, 14. 1 Thessal. 4, 7. vgl. die Bezeichnung der Christen als κλητοι in den Eingängen der Briefe. Die Berufung, welche zum Glauben führt, erfolgt rein durch einen ewigen Wahlrathschluß Gottes, ἡ κατ' ἐκλογην προθεσις, Röm. 9, 11. Daher denn Menschen aller Art, auch in sittlicher Beziehung berufen sind. Die Berufung ist deßhalb rein Sache der göttlichen Erbarmung. So hat es Paulus am allerauffallendsten an seiner eigenen Person erfahren, 1 Tim. 1, 16. vgl. 15. Diese Erwählung ist das αἱρεισθαι, 2 Thessal. 2, 13., dessen Folge erst das καλειν ist. Denselben Begriff hat der Apostel in dem ἐξελεξατο, Ephes. 1, 4. ausgedrückt, auch in προγινωσκειν, voraus ersehen, Röm. 8, 29. vgl. 1 Petr. 1, 20., ebenso in προοριζειν vorausbestimmen, Röm. 8, 29. 30. Ephes. 1, 11. u. 5., προετοιμαζειν, Röm. 9, 23., was im Wesentlichen damit identisch ist, und nur den Rathschluß schon mehr auf die Modalität der Ausführung, die nähere Bestimmtheit des Gegenstandes bezieht, hernach in dem Begriffe der προθεσις, Ephes. 1, 11. Röm. 8, 28. 9, 11., welches Alles nichts als eben diesen schlechthinigen göttlichen Rathschluß ausdrückt. Der Wille Gottes ist dabei ein ganz freier, Röm. 11, 7., eine reine ἐκλογη, welche sich von Anfang an nach Ephes. 1, 4. 5. auf Christum, oder auf die Heiligung durch den heiligen

Geist, durch den Glauben an die Wahrheit des Evangeliums bezogen hat, Röm. 8, 29. 30. So spricht es der Apostel aus, Ephes. 1, 4. in den Worten: *καθως ἐξελεξατο ἡμας ἐν αὐτῳ προ καταβολης κοσμον.* Der Besitz der christlichen Segnungen beruht auf einem Rathschlusse der Erwählung, der als ein ewiger Akt Gottes, vermittelt durch Christus, und ausschlagend zur Verherrlichung der göttlichen Gnade, dargestellt wird. Und zwar wird gerade das zurückgeführt auf eine positive Causalität Gottes, einen ewigen Akt seines Willens, daß eben diese Einzelnen unter so vielen Millionen Menschen zu dem Heil der Erlösung gelangt sind. Als ewiger Akt ist er bezeichnet durch den Beisatz *προ καταβολης κοσμον.* Am ausführlichsten aber hat sich der Apostel hierüber ausgesprochen Röm. 9. vgl. 11, 5. 7. Der Apostel führt die Rechtfertigung auf das göttliche Wesen und die schon im Alten Testamente ausgesprochenen Principien der göttlichen Rathschlüsse zurück, indem er die Frage erörtert, warum gerade das alte Volk Gottes an den Segnungen des Evangeliums größtentheils nun nicht Theil nehme. Hiebei hat er denn das Zwiefache zu zeigen, daß die Vorrechte der Theokratie doch schlechthin auf der göttlichen unbedingten Gnade beruhen, und daß es die Schuld der Israeliten ist, wenn sie derselben verlustig geworden sind. Aus Beidem ergibt sich, daß seine Lehre und Auffassung des Evangeliums der alten Verheißung (*λογος του θεου,* Röm. 9, 6.) nicht widerspricht; woran sich dann noch der Blick auf eine positive künftige Erfüllung derselben anschließt. Und so zeigt nun der Apostel, wie schon die erste Erwählung in Abraham und Isaak eine schlechthin freie gewesen sey, welche die Kinder der Verheißung allein anging (womit Röm. 4. und Gal. 3, 6 ff. zu vergleichen), also eben die theokratische Verheißung unabhängig von Ansprüchen der Abstammung und des Verdienstes, nur Sache seiner freien Gnade, vermöge deren er sie ertheilte, wem er wollte, d. h. eben dem wahren Israel, V. 6. So sind auch die messianischen Segnungen nur denen ertheilt, welchen er sie geben wollte, dem wahren Israel, welches durch den Glauben dem Abraham ähnlich ist. Denn es liegt ganz in seinem freien Willen, V. 15., wen er begnadigen, d. h. unter welchen Bedingungen er seine Gnade verschenken will, V. 14. Bewährt sich doch dieselbe Unbedingtheit seines Willens auch an denen, welche seinem Willen widerstreben, und Gegenstand seines Gerichtes werden, V. 17. 18. Aber dieser absolute Wille Gottes ist nicht so zu verstehen, als ob derselbe einzelne Menschen unbedingt zum Bösen wie andere zum Guten bestimme. Diese Einwendung läßt sich der Apostel als Ausflucht eines hartnäckigen Juden machen. Sie wird zurückgewiesen, erst der Gesinnung nach, aus welcher sie entspringt, indem der darin liegenden Auflehnung die unbedingte Abhängigkeit des Geschöpfes von seinem Schöpfer vorgehalten wird, V. 20. 21., aber dann auch mit Gründen

durch eine entgegengesetzte Darstellung der Sache, d. h. durch die Nachweisung, daß Gott in allen diesen Fällen nach seinen wesentlichen Eigenschaften handle, V. 22. 23. Da weder V. 23. der Nachsatz zu V. 22. seyn, noch V. 22. selbst in Vorder- und Nachsatz zerlegt werden kann, noch aber V. 22. ein Fragesatz für sich, so müssen wir eine Aposiopese annehmen und ergänzen: (wenn — dem so ist) — was wollt ihr sagen, was habt ihr zu entgegnen? vgl. Joh. 6, 62. Und hier ist nun das Wesentliche, daß das ganze Verfahren Gottes, welches angeklagt worden ist, vielmehr unter den Gesichtspunkt der Langmuth gestellt wird. Diese ist so sehr das Ueberwiegende dabei, daß sich eben unter ihr die Zornes- und Macht-Offenbarung verbirgt. Ja in die Absicht der letzteren selbst ist immer wieder eine Gnadenabsicht, V. 23., verschlungen, so daß bei der Langmuth überall diese doppelte Absicht erkannt werden kann. Wenn so der in V. 24. erwählte Heilsrathschluß wie grammatisch so auch sachlich sich dem den Verworfenen geltenden Rathschluß unterordnet, so ist dieß ganz im Zusammenhange der Stelle begründet, da es sich nicht um eine Gegeneinanderstellung beider Klassen, sondern nur um Rechtfertigung des göttlichen Verfahrens bei der Verhärtung handelt. Aber die Wendung hat ihn nun zurückgeführt auf sein näheres Thema, so daß er jetzt von dem Begriffe der von keinem Rechtsspruch abhängigen Freiheit der göttlichen Gnadenberufung aus die Anwendung auf den gegenwärtigen Fall machen, und zunächst abermals mit alttestamentlichen Stellen eben diese Fügung als göttlich vorgesehen belegen kann, daß Juden und Heiden zur Theilnahme am Heile Christi berufen waren, und ein Theil der Juden dabei ausgeschlossen blieb.

Die so Erwählten nun müssen nothwendig auch berufen werden, 2 Thessal. 2, 14. 15. Und erst indem die Berufung geschichtlich an sie ergeht, und sie dieselbe annehmen, werden sie daher des Geistes theilhaftig. Die Berufung selbst aber ist keineswegs blos ein äußerlicher Akt, sondern sie geschieht vornämlich durch das auf den Menschen wirkende Wort. In ihr tritt der göttliche Wille an den Menschen heran, um ihm das ganze Heil zuzuwenden; es hängt nur von ihm ab, ob er durch Glauben darauf eingeht. Der Berufene aber kann widerstreben, Röm. 10, 19—21., wie dieß der Widerstand der Juden zeigt, Röm. 10, 3. 9, 30—33. Daher es denn auch *σκευη ὀργης* gibt, Röm. 9, 22., die aber nicht ursprünglich ausgeschlossen sind von der göttlichen Güte, sondern nur in Folge ihres Widerstrebens, während ihnen zur Annahme Raum gegeben war, wonach sie dann allerdings, nachdem sie dieselbe bis zuletzt versäumt und verschmäht haben, der göttlichen *ὀργη* anheimfallen, welche nach einem psychologischen Gesetze, das in der sittlichen Weltordnung begründet ist, ihre Verhärtung vollendet, und sie so zu ihren Gerichtszwecken gebraucht. Daß

nun aber diese Zurückführung der Gnade auf einen absoluten Rathschluß Gottes nicht auch die Annahme von einem Rathschlusse des Verderbens in sich schließt, ergibt sich theils daraus, daß es eben dieß ist, was der Apostel Röm. 9, 19. als Einwendung bekämpft, die man ihm machen konnte, theils daß er den Begriff der Verhärtung V. 22. mit dem der Langmuth in Verbindung setzt, wodurch deutlich auf den freien Willen zurückgewiesen ist, welchem eine Frist gegeben wird, vgl. auch V. 32. Wir haben hier denselben Begriff der Vollendung der Sünde durch Gottes Gericht, wie Röm. 1, 24. 26. 28. vgl. mit V. 18—20. 21 ff. 25. 32. und 2, 1., und Röm. 11, 7. 8. 10. vgl. mit V. 20. und 10, 16—21., und 2 Theff. 2, 11. vgl. mit V. 10. vgl. auch Joh. 12, 40., und 37—39. 47—49., und Matth. 13, 13—16. Eine höhere Vereinigung der hier zusammentreffenden Bestimmungen des allgemeinen göttlichen Gnadenrathschlusses der menschlichen Freiheit und des göttlichen Schlusses, der hinwiederum diese Menschen doch zu *σκευη ὀργης* macht, im dogmatischen Sinne gibt Paulus nicht; er stellt nur die Thatsachen neben einander auf. Aber so viel steht fest, daß von einem besonderen von vorneherein verwerfenden Rathschlusse bei Paulus keine Rede seyn kann. Denn es kann, abgesehen von dem Erwähnten, nicht stärker hervorgehoben werden, als es von ihm geschehen ist, daß wie die Schrift Alles unter die Sünde beschlossen habe, d. h. alle Menschen als Sünder bezeichne, so auch hinwiederum Gottes Erbarmen sich über Alle erstrecke, Röm. 11, 32. vgl. 5, 18.

3. Wie nun dieses Heil angeeignet wird und sich wirksam erzeigt, hierüber haben wir die Lehre des Paulus theils in Betreff des Einzelnen, theils der Gemeinde näher anzusehen, und zwar zunächst wie es sich am Einzelnen als Rechtfertigung und als neues Leben, sodann als Seligkeit im letzteren beweist.

α) Das Heil des einzelnen Menschen.

αα) Die Rechtfertigung.

§. 82.

Mittelst dieses Glaubens wird der Mensch vor Gott gerechtfertigt, ohne Gesetzeswerke, und mit Aufhebung alles Grundes zum Selbstruhm, indem ihm sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet, Friede mit Gott und Hoffnung ewiger Herrlichkeit geschenkt wird.

1. Das erste Moment der subjektiven Erlösung ist nach Paulus die Rechtfertigung, *ἡ δικαιωσις ἡμων*, Röm. 4, 25. vgl. 5, 18. 3, 30., das, daß Gott den Glaubenden rechtfertigt, *δικαιουν*, Röm. 3, 26. 8,

30. 33; daß der Glaubende gerechtfertigt wird, *δικαιουσθαι,* Röm. 3, 24. 28. 5, 1. Gal. 2, 16. 17. Tit. 3, 7., und die *δικαιοσυνη θεου* als Geschenk von Gott empfängt, Röm. 5, 17. vgl. 10, 3. 4. 9, 30.

Es frägt sich nun nach der Bedeutung dieses Sprachgebrauches. Der Begriff der *δικαιοσυνη* selbst mußte schon früher erörtert werden. Hier handelt es sich nur darum, was unter *δικαιουν* zu verstehen ist.

Δικαιουν überhaupt heißt: recht machen, als recht anerkennen, behandeln, erklären. Im klassischen Sprachgebrauch hat es zwei Grundbedeutungen: 1) das Rechte thun, in dem Sinne: Jemandem sein Recht anthun, *δικαιουν τινα* als Gegensatz von *ἀδικειν τινα;* wie *κακουν τινα,* einem *κακον,* Böses zufügen, so *δικαιουν:* einem das Rechte, *δικαιον* zufügen, als Sache des *δικαιοπραγων;* daher dann *δικαιουσθαι:* sein Recht erhalten, im Gegensatze von *ἀδικεισθαι.* Vgl. Aristotel. Eth. Nicom. 5, 9. 11. Wie es nun vom Richter überhaupt gesagt wird, sofern er Recht spricht, Jedem sein Recht zutheilt, so kann es daher speziell nach dem doppelten Erfolge des Richtens eine doppelte Bedeutung haben, nämlich Einen verurtheilen und strafen, wie oft bei den Classikern, oder Einem Recht schaffen im günstigen Sinne, nämlich Einen lossprechen von der Anklage oder ihm die rechtlichen Ansprüche, die er hat, zuerkennen und zutheilen. 2) aber heißt es dann: Etwas für recht halten, erklären; billigen und daher wünschen, wie *ἀξιουν.*

Der biblische Sprachgebrauch nun hat sich durch Verbindung des klassischen mit dem hebräischen von הצדיק gebildet.

Hiernach hat es im Alten Testament die Bedeutung Recht sprechen, Recht schaffen (vom Richter), bei den LXX. (für הצדיק), 2 Sam. 15, 4. Ps. 82, 3. Jes. 1, 17.; besonders in dem guten Sinne, daß der guten Sache ihr Recht geschieht. Dann heißt es überhaupt: gerecht machen, gut machen. So in wenigen alttestamentlichen Stellen, wie Ps. 73, 13.; *ἐδικαιωσα την καρδιαν μου;* dann im Passiv Sir. 18, 22.: *μη μεινῃς ἑως θανατου δικαιωθηναι* (doch hier nicht einmal sicher). Dagegen kommt *δικαιουν* im Alten Testamente nie vor in der Bedeutung: einen Menschen zur Rechtschaffenheit leiten, bessern, gerecht machen; nur das hebr. הצדיק scheint Einmal, Dan. 12, 3. in diesem Sinne gebraucht zu seyn. Dagegen hat *δικαιουν* nun sehr häufig die Bedeutung: für gerecht halten, als gerecht anerkennen, behandeln, erklären. So wird es insbesondere von der richterlichen Funktion des Lossprechens, schuldlos Erklärens und straflos Machens gebraucht, Exod. 23, 7.: *οὐ δικαιωσεις τον ἀσεβη ἑνεκεν δωρων,* Jes. 5, 23.; ferner Deuteron. 25, 1.: *δικαιωσωσι το δικαιον και καταγνωσι του ἀσεβους,* 1 Kön. 8, 32.: von Gott als Richter; daher auch *οὐ δικαιουσθαι,* Sir. 23, 11. vgl. 9, 12.: nicht straflos bleiben (das Gegentheil ist hebr. הרשיע). Aber auch im

Sinne des täglichen Lebens hat es diese Bedeutung, und zwar zunächst entschuldigen, rechtfertigen, theils mit Worten, Sir. 13, 22. theils mit der That, Jerem. 3, 11.: *ἐδικαιωσε την ψυχην ἑαυτου* = er hat sich als gerecht erwiesen, dargestellt, und also gerechtfertigt, Ezech. 16, 51. 52.; daher denn *δικαιουσθαι* = sich selbst für gerecht halten und ausgeben. Dem *δικαιουν* in diesem Sinne entspricht der andere Ausdruck, welchen die LXX für צדק נפשׁו setzen: Hiob 32, 2.: *ἀπεφηνεν ἑαυτον δικαιον* ꝛc., vgl. V. 1.: (er war es nach seinem eigenen Dafürhalten). Hieran schließt sich dann aber auch auf diesem weiteren Gebiete die Bedeutung: als gerecht anerkennen, besonders im Passivum, als gerecht anerkannt werden, erscheinen (abgesehen vom Richter), Sir. 18, 2., *κυριος μονος δικαιωθησεται*; Hiob 33, 32.; dann auch: sich als gerecht darstellen, faktisch erweisen, Sir. 34, 5.

Der Sprachgebrauch des Neuen Testamentes nun schließt sich durchaus an die zweite Hauptbedeutung an. Wir finden *δικαιουν* so gebraucht, daß das Objekt Gott ist, der als gerecht anerkannt wird, Röm. 3, 4. (aus Ps. 51, 6.) Luk. 7, 29. (*ἐδικαιωσαν τον θεον βαπτισθεντες*), V. 35. (*ἐδικαιωθη ἡ σοφια ἀπο των τεκνων* ꝛc.) vgl. Matth. 11, 19. Ferner kommt es vor von Christus, der gerechtfertigt ist im Geist, 1 Tim. 3, 16. In diesen beiden Fällen ist das Objekt an und für sich gerecht und es wird nur gesagt, daß es auch als gerecht anerkannt werde. Aber nun kommt es weiter auch vom Menschen vor; so in den Evangelien, sofern der Mensch überhaupt als gerecht anerkannt und behandelt wird, Matth. 12, 37., im Gegensatze von *καταδικασθηναι* (verurtheilt werden); sofern er sich selbst für gerecht erklärt, als gerecht darstellt, Luk. 10, 29. 16, 15. (*ἐναντιον των ἀνθρωπων*), vgl. 1 Kor. 4, 4.; oder aber sofern Gott ihn, den Sünder, für gerecht anerkennt und behandelt, Luk. 18, 14. (*δεδικαιωμενος*, vgl. *ὑψωθησεται*, V. 14., und: *ἱλασθητι τῳ ἁμαρτωλῳ*, V. 13.) Unter den Aposteln finden wir den Ausdruck, außer Apokal. 22, 11. nur bei Paulus und Jakobus, bei letzterem 2, 21. 24. 25. vgl. 23. Bei Paulus: Apostelg. 13, 39. vgl. 38. 1 Kor. 4, 4. 6, 11. Tit. 3, 7., hauptsächlich aber in dem Lehrzusammenhang der Briefe an die Römer und an die Galater; so Gal. 2, 16. 17. 3, 8. 11. 24. 5, 4., im Römerbriefe, theils in dem ersten negativen Abschnitte, 2, 13. 3, 20., theils im positiven Abschnitte, 3, 24. 26. 28. 30. 4, 2. (vgl. 3—9. 22. 25.) 5, 1. 9. (vgl. 10. 11. 16—21), in den späteren Kapiteln, 6, 7. 8, 30., wo auf die Rechtfertigung zurückgeblickt wird. Das Hauptwort ist *δικαιωσις*, 4, 25. 5, 18. Bei Paulus und bei Jakobus ist deutlich, daß *δικαιουν* überall ist = gerecht ansehen, erklären und danach behandeln; und zwar nach dem Maßstabe des Gesetzes, wo das Verbum verneint wird, 3, 20. vgl. 2, 13., oder nach der Regel der

erlösenden Gnade. Das letztere ist der Fall in den Stellen des Galaterbriefes und in dem positiven Theile des Römerbriefes; es ist hier sichtbar die Rede von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott; davon, daß der Mensch, ohne nach dem Maßstabe des Gesetzes gerecht zu seyn, doch von Gott als gerecht angesehen und behandelt werde.

Die Grundbedeutung des *δικαιουν* ist also in allen diesen Stellen die forensische und judikative. In den Stellen der ersten Klasse d. h. auf dem gesetzlichen Standpunkte sehen wir dieß 2, 13., *δικαιωθησονται* steht parallel dem *δικαιοι παρα τῳ θεῳ* (nach dem Urtheile Gottes) im Gegensatze von *κριθησονται* und *ἀπολουνται*, V. 12.; ferner 3, 20., wo *οὐ δικαιωθησεται πασα σαρξ* parallel ist dem *ὑποδικος τῳ θεῳ*, V. 19. In den Stellen der zweiten Klasse ist dieser Sinn unverkennbar deutlich, theils durch die Gegensätze, theils durch positive Erklärungen, durch welche sie näher bestimmt wird. Was die letzteren betrifft, so ist unläugbar, daß der Sünder, der dem göttlichen Mißfallen und Gerichte verfallen ist, als das Subjekt bezeichnet wird, an welchem das *δικαιουσθαι* geschieht, so Röm. 3, 24. vgl. V. 23. 19. 20. 9., sodann 4, 5. (*ἀσεβης*); daher dieses Subjekt auch nur geschenksweise (*δωρεαν*) *δικαιουται*, 3, 24. 5, 17., aus dem Glauben, nicht aus Werken, 3, 26. 30.; aus Gnaden, 3, 24., nicht aus Verdienst, 4, 4., mittelst der Erlösung Christi als des Versöhners, 3, 24. 25. Ferner ist unläugbar, daß *δικαιουν* von Paulus erklärt wird, als Zurechnung der Gerechtigkeit, *λογιζεσθαι δικαιοσυνην*, 4, 6. vgl. 5. 22., nämlich einem Subjekte das an sich nicht *δικαιος* ist, 4, 5., und zwar schließt diese Zurechnung die Vergebung der Sünden in sich, 4, 6—9. vgl. Apostelg. 13, 39. 38., der Mensch hat dadurch Frieden mit Gott, Röm. 5, 1.; er steht in einem friedlichen ausgeglichenen Verhältnisse zu ihm, ist nicht mehr sein Feind, sondern versöhnt, 5, 9. vgl. 10, 11. Der Gegensatz von *δικαιουν* ist daher *ἐγκαλειν*, beschuldigen, vom Gerichte, 8, 33. Der Gegensatz von *δικαιωσις* ist *κατακριμα*, 5, 18. Wer nicht *δικαιουται*, ist straffällig und unter dem Fluche *καταρα*, Gal. 3, 11. vgl. 10. 13. Nach diesem Allem kann über den forensischen Charakter des *δικαιουν* bei Paulus kein Zweifel seyn.

Die entgegengesetzte Erklärung, welche *δικαιουν* als gerecht machen verstehen will, ist theils von rationalistischer Seite aufgestellt worden, wo dann die *πιςις* als Ueberzeugungstreue gefaßt wurde, theils von supranaturalistischer, insbesondere katholischer, wobei Rechtfertigung mit der Heiligung vermischt und nicht an den Glauben, sondern an die Liebe und die guten Werke geknüpft wird, und die erstere an die Werke gebunden wird; ferner in eigenthümlicher Modifikation in der osiandristischen Lehre, wo neben dem Gerechtsprechen noch die wesentliche Einwohnung Christi

durch den Glauben als zweites Moment darunter befaßt wird. Hiegegen ist nicht nur die Bedeutung des Wortes selbst, sondern auch der Context durchaus. Insbesondere setzt sich auch die osiandristische Auffassung, soferne sie die Sündenvergebung vom Begriffe der Rechtfertigung ausschließen und für die letztere blos voraussetzen will, in entschiedensten Widerspruch mit der paulinischen Darstellung.

2. Ist es nun hienach Gott, welcher den Sünder für gerecht erklärt, und als gerecht behandelt, so besteht die Rechtfertigung näher darin: a) daß dem Sünder die Sünde nicht zu Schuld und Strafe angerechnet wird, Röm. 4, 5—8. Gal. 3, 11. 13. Apostelg. 13, 39. 38. Röm. 4, 7., wie denn dieß auch aus dem Gegensatze der Rechtfertigung *ἐγκαλειν* und *κατακριμα*, Röm. 8, 33. 5, 18. und dem *μη λογιζομενος τα παραπτωματα*, 2 Kor. 5, 19. hervorgeht; b) daß dann vielmehr positiv dem Sünder der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wird, Röm. 4, 5. Phil. 3, 9. — Durch beide Momente ist der Friede *ἡ εἰρηνη προς τον θεον*, Röm. 5, 1. bedingt, es ist dadurch das Verhältniß zwischen dem Menschen und Gott ausgeglichen, so daß dieser den Zugang zu jenem hat, Röm. 5, 2. Er ist darin mit ihm versöhnt, Röm. 5, 10. 11. 2 Kor. 5, 20., oder vielmehr: das objektive Werk der Versöhnung geht durch den Glauben in das Bewußtseyn des Menschen ein, und er hat nun die Gewißheit der göttlichen Liebe zu ihm. Diese Liebe hat sich Röm. 5, 5. in sein Herz ergossen. Die Feindschaft ist hinweg, er weiß sich als *τεκνον θεου*, Röm. 8, 14—17. Gal. 4, 6. 7. Darin hat er das *καυχασθαι ἐν ταις θλιψεσιν*, Röm. 5, 3. Hat er doch auch eine untrügliche Hoffnung, Röm. 5, 5., die *ἐλπις της δοξης του θεου*, Röm. 8, 24. So ist die Rechtfertigung nichts Anderes als die subjektiv gewordene, in das Bewußtseyn angeeignete Versöhnung.

3. Sofern die Rechtfertigung allein auf dem göttlichen Gnadenwort beruht, dessen wir im Glauben gewiß werden, schließt sie die Gesetzeswerke und eben damit allen Grund zum Selbstruhm aus. Der Glaube ist an sich selbst schon Verzichten auf das eigene sittliche Verdienst, er ist die *κατα θεον λυπη*, 2 Kor. 7, 10; ihm muß also alles *καυχασθαι* ferne seyn; es ist aber auch schlechthin abgeschnitten durch die Ausschließung aller Gesetzeswerke, Röm. 3, 27. 28. vgl. Röm. 2, 14. 15. Die *ἐργα νομου* sind Werke, welche dem Gesetze angemessen sind, zunächst dem alttestamentlichen, aber eben damit dem Sittengesetze überhaupt, also nicht blos Werke des Ceremonialgesetzes, wie es die Katholiken und der ältere und neuere Rationalismus fassen wollten; (am wenigsten kann man *ἐξ ἐργων νομου* zurückführen auf den Nominativ: *νομος ἐργων*, wo bei dem Apostel nie die natürliche Wortstellung vorkäme, vgl. Gal. 2, 16. 3, 2. 3, 10., und in welchem Falle der Gegensatz

εκ νομου πιςεως seyn müßte, während er in Wirklichkeit εκ πιςεως, δια πιςεως ist, Röm. 3, 23. Gal. 2, 16. 3, 9. vgl. 10., so wie auch statt ἐργων νομου wohl ἐργων allein steht, Röm. 4, 2. 6.). Nicht nur zeigt eben das zweite Kapitel des Römerbriefes, daß es sich von dem allgemeinen Sittlichen handelt, und ἐργα νομου wechseln ohne Veränderung des Sinnes mit dem Begriff ἐργα überhaupt, vgl. Ephes. 2, 9. Röm. 4, 2. Tit. 3, 5. 2 Tim. 1, 9., sondern es geht auch sein Sinn hiebei überall dahin: wenn nur die Menschen wirklich die ἐργα νομου hätten, also: daß sie dieselben haben sollten. Die ποιηται του νομου erklärt er ausdrücklich Röm. 2, 15. als vor Gott gerecht; die Herzensbeschneidung hätte einen Werth vor Gott, Röm. 2, 28. 29.; auch der Heide, der Gutes thut, V. 26. 17. vgl. 14., würde vor Gott bestehen, V. 10.; ihrer beider Sünde ist eben die Uebertretung des Gesetzes, 2, 12. 13. 21—24. vgl. 26. 27.; dasselbe erhellt auch aus 4, 4. Und wenn es heißt, das Gesetz mache uns nicht gerecht, Gal. 3, 11. 21. Röm. 3, 21., so ist hiemit nur die Thatsache ausgesprochen. Das Gesetz aber, dessen Erfüllung an sich gerecht machen würde, ist das sittliche Gesetz, nicht ein bloßes Ceremonialgesetz. Und eben diese Betrachtung nun gibt auch den Ausschlag gegen die Auslegung, welche den Gedanken verwischt, indem sie unter den Gesetzeswerken Thaten der bloßen Legalität im Gegensatze des moralischen Sinnes verstehen will. Der Gegensatz der ἐργα ist nicht die Moralität, sondern die Gnade, χαρις, welche dem Verdienst (κατα ὀφειλημα, Röm. 4, 4.) entgegensteht. Jedenfalls lag es dem Apostel Paulus ganz ferne anzunehmen, das Gesetz als solches, sofern es durch sinnliche Motive und von außen wirke, erzeuge bloße Legalität; vielmehr ist aus Röm. 2, 12 ff. und V. 29. gerade das Gegentheil ersichtlich, was auch ganz mit der Erklärung Röm. 7, 14. stimmt. Das Unvermögen des Gesetzes liegt in der sündigen Natur, der σαρξ des Menschen. Und dieß geht so weit, daß das moralische Gesetz sogar als innerlich empfundenes und gewolltes nach Röm. 7. nicht rechtfertigen kann, deßwegen weil es sammt dem ihm beipflichtenden Willen nicht die Kraft der Erfüllung hat. In dem weiten und allgemeinen Sinne, welcher sich hienach ergibt, also sind die ἐργα νομου zu fassen als unzulänglich für die Rechtfertigung des Menschen, Gal. 3, 21. Röm. 2, 5—10. Dabei sind für den Juden allerdings die Werke des Statutargesetzes in das Gesetz Gottes und in die sittliche Verbindlichkeit desselben untrennbar eingeschlossen, daher denn die Unfähigkeit der ἐργα und die der περιτομη zusammenfällt. Und die letztere mußte oft hervorgehoben werden, je mehr allerdings im Verfalle der Sittlichkeit die Juden doch um der äußeren Zeichen willen, Röm. 3, 1. 29. 30., Anspruch auf Gerechtigkeit zu haben glaubten, und sich überhaupt hieran der

Gegensatz des Standpunktes entwickelte. Der Glaube beginnt mit der Erkenntniß der Unzulänglichkeit des Gesetzes und ergreift die freisprechende Gnade.

ββ) Das neue Leben der Gerechtigkeit.

§. 83.

In diesem Glauben hat der Mensch ein neues Leben der Gerechtigkeit, indem er, in der Gemeinschaft mit Christo der Sünde abgestorben, ein neues Leben in Christo lebt, frei von der Herrschaft des Gesetzes, im neuen Wesen des Geistes; ein Leben, das als ein neuer Mensch in Glauben, Liebe, Hoffnung sich entfaltet, in der Heiligung fortschreitet, jede Tugend und Löblichkeit zu verwirklichen treibt, und mittelst steter Erneuerung sich immer mehr verklärt.

1. Das neue Leben ist an den Glauben mit Nothwendigkeit gebunden, wie die Rechtfertigung selbst. Der Glaube ist nicht die hinreichende Mittel-Ursache der Rechtfertigung. Dieß ist nur die objektive göttliche Erlösung, ἀπολυτρωσις, die Gnade Gottes und die Versöhnung, welche durch dieselbe gestiftet ist, Röm. 3, 24. 25., und deren Frucht der Glaube sich aneignet. Sie ist geschenksweise erfolgt; nur würde dieses durch die Gnade Gottes und die in Christo geschehene Vermittlung dargebotene Geschenk ohne die Empfänglichkeit des Glaubens nicht unser Eigenthum werden. Ja der Glaube selbst stellt sich nach Röm. 5. als eine göttliche That dar; wir könnten nicht das Vollgefühl des Glaubens haben ohne den Geist Gottes, vgl. 2 Kor. 5, 14. Eben damit hängt nun zusammen, daß bei Paulus der Glaube selbst noch eine andere Beziehung hat, als die auf die Rechtfertigung, daß er zugleich Anfang des neuen Lebens ist, und zwar eben nach diesen zwei Seiten, sofern er einestheils das erste Moment einer göttlichen Thätigkeit ist, welche sich in einer Reihe fortsetzt, und sofern er andererseits selbst subjektiv ein sich in einem menschlichen Leben entfaltendes Princip ist. Das erstere ist, wie bemerkt, in Röm. 5, 2. 5. enthalten, sowie in Röm. 8, 29. Vermöge der Rechtfertigung im Glauben sind wir eingetreten in den wirklichen Besitz der göttlichen Gnade, mit welchem die Hoffnung der künftigen Herrlichkeit verbunden ist. Der heilige Geist ist durch diese frohe Gewißheit des Gerechtfertigtseyns schon in unsere Herzen ausgegossen, es ist damit der wesentliche Schritt geschehen zu Erfüllung aller der Momente, welche nach Röm. 8, 29. 30. eine kontinuirliche, innerlich in sich zusammenhängende Reihe bilden. Durch den Glauben wohnt nunmehr Christus in unserer

καρδια als aktives göttliches Princip, Ephes. 3, 17., und gewinnt darin eine Lebensgestalt, Gal. 4, 19. Und so wird denn auch die *δικαιοσυνη θεου*, welche zunächst die Anwendung eines göttlichen Aktes auf uns ist, zu einem persönlichen Besitze und einer Eigenschaft des Subjektes, zu einem Zustande desselben, welcher zwar zunächst nicht mehr als das Gerechtfertigtseyn in sich schließt, aber doch eben dadurch zugleich zur göttlich bewirkten Lossagung von der Sünde nach allen Beziehungen, und zur Herrschaft des göttlichen Princips, mit welchem wir in Gemeinschaft getreten sind, führt. Wie die *δικαιοσυνη* diesen subjektiven Charakter annimmt, zeigt der Gedankenfortschritt des Römerbriefs gegen das Ende des 5. Kapitels, so wie dann hernach mit dem Anfange des 6. Kapitels die Anwendung hievon auf das wirkliche Leben gemacht wird. Und eben darum entwickelt sich nun auch, subjektiv betrachtet, aus dem Glauben unter Voraussetzung der göttlichen Rechtfertigung die ganze, den Christen bestimmende Lebensbeschaffenheit; der Glaube ist das Princip der Liebe, Gal. 5, 6., die nur ein Reflex der ihm in der Rechtfertigung gewiß gewordenen göttlichen Liebe in ihm selber ist, und eben daher auch der Gesetzeserfüllung, V. 14. (vgl. Röm. 13, 10.). So wird er auch von dieser Seite zur Wurzel der wirklichen Gerechtigkeit, eines neuen Lebens derselben. Diese neue Gerechtigkeit nun aber entwickelt Paulus eben deßwegen näher von einem das objektive und subjektive Moment kombinirenden Standpunkte aus, d. h. als das Leben in der Gemeinschaft mit Christo, wie sie im Glauben wurzelt.

2. Der Zusammenhang dieses neuen Standes wird sowohl im Galaterbriefe, als im Römerbriefe entwickelt. Durch den Glauben ist Christus selbst — dieß ist der Ausgangspunkt — das Princip, welches in den Glaubigen lebt, und setzt eine organische Lebenseinheit in ihnen wie in ihrem wechselseitigen Verhältnisse zu einander. Wie der Glaube Bedingung der Rechtfertigung ist, so setzt er auch diese Lebensgemeinschaft mit Christo. Er ist, namentlich als der mit der Taufe verbundene Glaube, eine Aneignung Christi, vgl. Gal. 2, 16—21. 3, 26. 27. Phil. 3, 12. Röm. 6, 1—11. Im letztgenannten Kapitel des Römerbriefes geht Paulus, wie bemerkt, sichtlich vom Gebiete der Rechtfertigung auf das des neuen Lebens in Christo über. Die Gnade herrscht nun *δια δικαιοσυνης*, wie früher die Sünde, und diese herrschende Gnade ist nicht mehr blos das Gerechtfertigtseyn, sondern das Gerechtseyn, indem wir durch sie und die nun gesetzte Einheit mit Christo ebenso der Sünde abgestorben sind, wie Christus um der Sünde willen gestorben ist, Röm. 6, 4 ff. Der sprichwörtliche Satz, daß Sünde und Sündenschuld mit dem Tode aufhören, Röm. 6, 7., ist auf den uneigentlichen Tod, den Tod des alten Menschen angewendet, der in der Glaubensgemeinschaft mit Christo erfolgt.

Es geschieht darin nicht nur Etwas an uns, was dem Tode Christi, durch den die Sünde überwunden wurde, ähnlich ist, sondern was mit diesem seinem Tode insbesondere im Causalzusammenhange steht; das ἀποθανειν, Röm. 6, 8., ist nicht ein Akt oder Vorsatz des menschlichen Willens, sondern ein Vorgang, der durch die objektive Wirkung des Todes Christi vermittelt und in der Gemeinschaft des Glaubens auf das Subjekt übertragen ist, es ist die Rechtfertigung von der Sünde zugleich als Befreiung von ihrer Macht, vgl. Kol. 2, 11. 12. Die große am Menschen vorgegangene Veränderung ist die περιτομη Χριςου, ein geistiger, der Beschneidung in höherem Sinne ähnlicher Vorgang, durch Christum gewirkt, welcher zunächst in der ἀπεκδυσις του σωματος της σαρκος, der geistigen Lossagung vom Sündenleibe, d. h. vom Fleische besteht, aber auch dann zu einem der Auferstehung Christi ähnlichen, und durch sie bedingten neuen Leben führt; vermittelt aber ist diese Veränderung eben durch den Glauben, einen Glauben, den Gott als Lebensprincip ebenso bewirkt, wie er Jesum auferweckt hat. Also in demselben Zusammenhange, in welchem der Tod Christi zum Tode unseres alten Menschen steht, steht dann auch seine Auferstehung zu einem neuen Leben in uns, Röm. 6, 9. Kol. 2, 13. vgl. 3, 3. Ephes. 2, 5. Nun aber herrscht die Gnade Gottes, und dieß ist so viel als: Christus herrscht. Χαρις und Χριςος sind nun an die Stelle von ἁμαρτια und θανατος getreten, Röm. 5, 21. 6, 9 ff. 14. Und zwar bethätigt sich diese seine Herrschaft darin, daß er das Princip unseres persönlichen Lebens geworden ist, Gal. 2, 20. 2 Kor. 5, 15. Wie also Christus nicht nur der Sünde in seiner Person bis zum Tode widerstanden, sondern auch den Tod zur Versöhnung und Erlösung von der Sünde erlitten hat, so ist es nun dasselbe Princip, welches auch in uns das Fleisch kreuzigt, Gal. 5, 24., und der Sünde bis zum Tode widersteht, Ephes. 6, 13., einen Gehorsam bis zum Tode bewirkt, Röm. 14, 4. 8. Phil. 1, 21., so daß wir nun Gott leben in Christo Jesu, wie Christus als der Wiederauferstandene lebt, Röm. 6, 10. 11. vgl. 7, 3. 4. 6.

3. Vermöge dieses neuen Lebens in Christo ist es nun geschehen, daß wir

a) frei vom Gesetze sind. Und zwar hat dessen Herrschaft eben deßwegen aufgehört, weil der Zustand der Menschen, für welchen das Gesetz bestimmt war, aufgehört hat, Gal. 4, 1—7. Röm. 7, 1—3. wo der Faden von 6, 14. wieder aufgenommen wird, vgl. auch Gal. 2, 19. Daher die beiden Vergleichungen des Gesetzes mit blos temporären Zuständen, dort mit dem der Unmündigkeit und Vormundschaft, hier mit der durch den Tod auflösbaren Ehe, und sonach mit der relativen Gebundenheit in derselben. Aber die Freiheit von der Herrschaft des Gesetzes hat weiter ihren Grund darin, daß eben jetzt wirklich eine höhere Oekonomie anstatt

seiner Macht über die Menschen eingetreten ist, Gal. 4, 4. 5. Sie sind eines Anderen Eigenthum geworden, sie haben in dem *πνευμα* ein neues Lebenselement erhalten, Gal. 4, 6. Röm. 8, 16., welches dem *γραμμα* entgegengesetzt ist, 2 Kor. 3, 6. Röm. 7, 6., das Element einer neuen Freiheit, Gal. 5, 1. 2. Der Mensch ist darin eine *καινη κτισις* geworden, Gal. 6, 15. vgl. 5, 6.; er ist der *καινος* oder *νεος ἀνθρωπος*, Ephes. 4, 24. Kol. 3, 10. vgl. 9.

b) Dieser so vom Gesetze zum Geistesleben durchgedrungene Mensch dient nun wirklich mit allen seinen Kräften der Gerechtigkeit, Röm. 7, 6. 6, 12—14., er wandelt im Geiste, Röm. 8, 4. vgl. 9. Denn der neue Mensch ist in der Gerechtigkeit, sie ist sein Zustand, er ist *κτισθεις ἐν δικαιοσυνῃ και ὁσιοτητι της ἀληθειας*, Ephes. 4, 24., sie ist eine wirkliche Kraft des Lebens in ihm geworden, als das Gesetz des Geistes, Röm. 8, 2., der Freiheit, 2 Kor. 3, 17., und der Kindschaft, Gal. 4, 4—7. Röm. 8, 15 f. Die neue Freiheit ist zugleich innerliche sittliche Gebundenheit, Röm. 6, 18 ff., wie auch die neue Geburt zur völligen Erkenntniß führt, Kol. 3, 10 ꝛc. Und so entfaltet sich ein Leben, welches sich in Glaube, Liebe, Hoffnung wirksam zeigt, 1 Kor. 13, 13. 1 Thessal. 1, 3. Im Glauben ist der Christ ganz Gott und Christo hingegeben, in der Hoffnung geht er der Vollendung dieses Lebens entgegen, in der Liebe bethätigt er es selbstständig als eine wirksame Kraft, weßhalb sie auch das Größte unter diesen dreien heißt, eben um der mächtigsten Offenbarung willen, welche das Leben in ihr gefunden hat. In ihr ist das Gesetz erfüllt. Das Leben verbreitet sich aber, weil es das Leben eines neuen Menschen ist, über die Totalität seines Daseyns. Zu dem Wesen des neuen Menschen gehört ein ganzer Organismus von Tugenden, Kol. 3, 12. Ephes. 4, 24 ff. Gal. 5, 22.; er strebt alles Löbliche und Liebliche an, Phil. 4, 8. 9.; er wird allen menschlichen Lebensverhältnissen im Geiste Jesu gerecht, Ephes. 5, 22 ff. Kol. 3, 18 ff. 1 Kor. 7. Röm. 13, 1 ff. 1 Tim. 3, 1 ff. 5, 1 ff. ꝛc., Alles was er thut, geschieht im Namen Jesu, Kol. 3, 17. Die ganze Gestalt seines Daseyns verwandelt er durch Erneuerung seines Sinnes in die Aehnlichkeit nicht des weltlichen Zeitgeistes, sondern des vollkommenen Gotteswillens; er weiht seinen Leib zum Tempel Gottes und zum wohlgefälligen Opfer für ihn, 1 Kor. 6, 19. 20. Röm. 12, 1. Der Apostel Paulus ist es vornämlich, der von den großen Grundsätzen des Christenthums die Anwendung auf das ganze Leben gemacht und Fingerzeige für alle Gebiete der christlichen Sitte hinterlassen hat.

c) In dieser Heiligung schreitet er unablässig fort, denn die *σαρξ* ist wohl überwunden, aber nicht vernichtet, also die Sünde immer noch wirksam, so daß das neue Leben nie schlechthin vollendet ist, sondern einer beständigen Ueberwachung, Läuterung und Vervollkommnung bedarf,

vgl. Gal. 5, 17. Röm. 8, 12. Eben nur durch solche fortwährende Reinigung wird es immer mehr vollendet, 2 Kor. 7, 1., in einer fortwährenden Erneuerung, 2 Kor. 4, 16., welche eine stetige Verklärung ist, 2 Kor. 3, 18. Ihre Kraft aber ist der Friede, welcher ihr von dem Gotte des Friedens kommt, 1 Thess. 5, 23., demselben, der das Zeugniß der Kindschaft durch seinen Geist gegeben, und so mit der Rechtfertigung zugleich dieses neue Leben gesetzt hat, Gal. 4, 6. Röm. 8, 15. 16. — Der Name der Wiedergeburt kommt nur Einmal bei Paulus, Tit. 3, 5., vor. Die Sache selbst aber ist auf das Bestimmteste ausgesprochen in dem mehrerwähnten Bilde, daß wir mit Christo gestorben und wieder auferstanden seyen, also einen neuen Lebensanfang gewonnen haben.

γγ) Die Seligkeit in Christo.

§. 84.

Wo die Gerechtigkeit in dem doppelten Sinne des Gerechtfertigtseyns und des Gerechtseyns wirklich ist, da ist **das Leben** (die ζωη), welches schon in der Zeit beginnend im **Frieden Gottes** und **Bewußtseyn der göttlichen Kindschaft**, sich in der **Ewigkeit** vollendet als die Theilnahme an der **vollen Herrlichkeit Christi**, in welcher er sich als unser Leben vollkommen offenbart.

1. Nach Röm. 8, 1. ruht auf uns kein *κατακριμα* mehr, sofern Christus in uns ist, vgl. V. 2. Als solche, in denen er ist, V. 10., sind wir auch die *κατα πνευμα περιπατουντες*, V. 4.; so ist nun zwar der Leib dem Tode noch unterworfen um der Sünde willen, der Geist aber hat bereits die *ζωη* um der Gerechtigkeit willen, V. 10. 11., vgl. §. 74., denn der Geist selbst, in welchem wir sind, ist das Leben, er trägt den **Frieden** in sich selber, ein Friede, welcher auch wieder auf die Sittlichkeit zurückwirkt, Herz und Sinn in Christo bewahrend, Phil. 4, 7. Seinen positiven Ausdruck aber hat er durch das Zeugniß des göttlichen Geistes von unserer **Kindschaft**, Röm. 8, 15. 16. Gal. 4, 6. 7. Im Gefühle der Kindschaft liegt die große Kraft zum Tragen aller Leiden, Röm. 8, 35. 28. 2 Kor. 4, 9 ff. und an vielen anderen Stellen; das Leiden ist in ihr ein Leiden im Sinne des Leidens Christi, um Christi willen, und eben deßhalb in die Gewißheit der Erlösung mit aufgenommen, ja eine freudige Bestätigung derselben, Kol. 1, 24. Wie wir nun im vorigen Paragraphen gesehen haben, daß in diesem Frieden die Kraft der fortwährenden Erneuerung gegeben ist, so dient umgekehrt all unser Handeln und Leben nun um unser Bewußtseyn von unserer Rechtfertigung als einer uns geschenkten zu erhöhen; wir sind selig in der That, weil sie

uns eine Bewährung unseres Verhältnisses zu Gott ist: so daß wir hier den Gedanken bei Paulus wieder finden, den wir schon bei Jakobus gesehen haben, 2 Tim. 4, 7. 8. Phil. 2, 12. 3, 13.

2. Die Kindschaft in der Gegenwart, in der Zeit ist nur eine anfangende; sie ist dem Princip nach gesetzt, aber sie erwartet eine künftige Vollendung nach Röm. 8, 23., zugleich mit der Erlösung unseres leiblichen Lebens von allem Uebel. Dieß wird unsere Mitverherrlichung, das *συνδοξασθηναι*, die künftige Theilnahme an der vollendeten Herrlichkeit Christi seyn, V. 17., oder: die Offenbarung Christi als unseres Lebens an unserer Person, Kol. 3, 4.

β) Das Heil der Gemeinschaft.

αα) Die Gemeinde.

§. 85.

Die Gemeinde wird von allen an Jesum Christum Glaubenden gebildet, als vereinigt durch die gemeinsame Lebenseinheit mit Christo, durch welche sie innerlich Ein Geist, äußerlich Ein Leib, in beiden Beziehungen eine organisch verbundene Gesammtheit sind von göttlich Berufenen und in Christo Geheiligten, deren Haupt der verherrlichte Christus ist. Zwar finden sich in der äußeren Gemeinschaft auch unächte Glieder, aber dadurch wird vermöge des Zusammenhangs der Gemeinschaft mit dem Herrn selbst der Bestand und die Entwickelung derselben nicht aufgehoben.

1. Der Begriff einer organisch verbundenen Gemeinschaft wird von Paulus dargestellt unter dem Bilde des Leibes, Röm. 12, 5. 1 Kor. 10, 17. 12, 12 ff. Ephes. 1, 23. 4, 4. 5, 30. ff. Kol. 1, 18. 24. 2, 19., ferner eines Tempelgebäudes: 1 Kor. 3, 16. 17. 2 Kor. 6, 16. Ephes. 2, 20—22.; so zwar, daß Christus hier der Eckstein ist, wie dort das Haupt. Sie ist eine große alle natürlichen Unterschiede in sich befassende und aufhebende Einheit, Gal. 3, 28. Kol. 3, 11. vgl. Ephes. 4, 4.; alle diese Unterschiede der Nation, des Standes, des Geschlechtes sind hier im Geiste überwunden, und der Ausbreitung dieser Gemeinschaft in eine ihrer Fülle und Tiefe entsprechenden Weite steht Nichts entgegen. Ist doch von Anfang an die größte Scheidewand gefallen, die die Heiden von der Theokratie getrennt hatte, also daß sie nunmehr ihre schrankenlose Größe entfalten kann, Ephes. 2, 14. vgl. 3, 18. Kol. 1, 6. 23 ff. Röm. 10, 12. Röm. 1, 16. In dem Bilde des Organismus aber liegt nun beides, die Alles durchdringende, beseelende Einheit eines Lebens,

Ephes. 4, 4. 5, 25., wie die große Mannigfaltigkeit der Gaben, welche innerhalb derselben zusammenwirken, und das individuell bestimmte Leben der Glieder, 1 Kor. 12.

2. Der wirkliche Zustand der Gemeinde nun entspricht allerdings ihrem idealen Begriffe nicht; dieß hat Paulus am wenigsten übersehen, wenn er gleich jeder Zeit die Gemeinden als eine Gesammtheit von berufenen Heiligen ansieht und anredet. Er erkennt sehr wohl, daß in der äußeren Gemeinschaft der Christen sich viele unächte Glieder befinden, welche nicht integrirende Bestandtheile derselben seyn können; vgl. 1 Kor. 5. und 6. Kol. 2, 19. 2 Tim. 2, 19—21. ꝛc. Aber dieß hebt den Bestand der wahren Gemeinde nicht auf; eben weil es ihr im Zusammenhang mit ihrem Herrn nie an wirklichen, ächten Gliedern fehlen kann. Es hängt damit wohl die allmäliche Entwicklung der Kirche zusammen; die aber trotz dieser, eben soferne sie der Leib Christi ist, doch dessen Fülle in sich trägt, Ephes. 1, 23., und sicher ihrem hohen Ziele entgegengeht, Ephes. 4, 16. 3, 19. Sie wächst unaufhaltsam und nimmt die ganze Fülle der Gottesgaben in sich auf. Allerdings aber geschieht dieses Fortschreiten nur in großem Kampfe, in welchem durch den gegenwärtigen bösen αἰων, Gal. 1, 4. Ephes. 2, 2., zu dem künftigen αἰων hindurchgedrungen werden muß.

3. Bestand und Entwicklung der Gemeinde beruht daher ganz auf Christus, in dessen Gemeinschaft die Menschen vermöge der göttlichen Erlösung und Berufung eintreten und befestigt werden, 1 Kor. 1, 9. Diese Theilnahme ist daher nicht etwas Zufälliges; obgleich sie in der Zeit sich erfüllt und nur allmälich seyn kann, beruht sie doch auf einer göttlichen Veranstaltung, die nicht nur das Werk Christi und die Sakramente aufgestellt hat als geschichtliche Voraussetzungen, sondern auch die Theilnahme des Einzelnen insbesondere ordnet. Die Theilnahme an der Gemeinschaft Christi ist demnach für Paulus bedingt durch einen ewigen Akt der Erwählung, wie das ganze göttliche Heilswerk auf einem solchen Rathschlusse beruht (s. §. 81.). Die Berufung zu ihr erfolgt nach einer unerforschlichen Regel der göttlichen Weisheit, der keine Schranken gesetzt sind, Kol. 1, 6. 23. Röm. 10, 12. daher denn auch durch dieselbe die Scheidewand zwischen dem Volke Gottes und den übrigen Völkern aufgehoben ward, Ephes. 2, 14 f. vgl. ebend. 22. ꝛc. ꝛc.

Die geschichtlichen Voraussetzungen, welche durch die Oekonomie der göttlichen Erwählung aufgestellt sind, sind das Wort, die Taufe und das Abendmahl. Mittelst der Taufe auf Jesum treten die erwählten Gläubigen in die Gemeinschaft mit ihm ein, und durch das heilige Abendmahl werden sie in derselben befestigt. Zum richtigen Verständniß der von der Taufe handelnden Stellen, wie Röm. 6, 2 ff. Gal.

3, 26 ff. Tit. 3, 5. Ephes. 4, 5. gehört, daß wo von ihrer Wirkung und vollen Bedeutung die Rede ist, offenbar nur eine im Glauben empfangene Taufe vorausgesetzt ist, dadurch ist sie dann ein Anziehen Christi und darin auch Empfangen des heiligen Geistes. So ist sie ein Bad der Wiedergeburt. Und darin liegt dann auch ihre vereinigende Kraft zu dem *ἐν σωμα*, Ephes. 4, 4.

Vom Abendmahle spricht er näher 1 Kor. 10. und 11., um die würdige Feier desselben einzuschärfen. Es heißt das *δειπνον κυριακον*, die *τραπεζα κυριου*, und die Elemente *το ποτηριον της εὐλογιας*, und *ὁ ἀρτος* 2c. Es ist ein Mahl zum dankbaren und gläubigen Andenken, aber es versetzt in die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, 1 Kor. 10, 16. Diese *κοινωνια* könnte zwar möglicherweise eine bildlich-ideale seyn, sofern durch jenen Genuß der Glaubende zum Andenken an Jesum und seinen Tod angeregt wäre, aber die Bemerkungen in 11, 27—29. sprechen doch für einen realen Genuß; denn das, was wir genießen, ist das *σωμα του κυριου*. Die Beziehung auf die Gemeinschaft, die wir untereinander haben, 1 Kor. 10, 17., scheint aber eben die nachdrückliche Folge dieses gemeinsamen realen Antheiles an Christo zu seyn, wie denn auch 1 Kor. 12, 13., wo das *ἐποτισϑημεν* auf das Abendmahl anzuspielen scheint, vgl. 10, 2—4., mit diesem Winke auf die geistliche Nahrung des neuen Bundes, die Vereinigung als Folge eines solchen realen Genusses sich darstellt, und wie ja auch bei der Taufe die Gemeinschaft Wirkung der realen Beziehung, in welche wir zu Christus treten, ist. Ein unzweifelhafter exegetischer Beweis läßt sich allerdings nicht für diese reale Auffassung führen; sie hat aber ihre höchste Wahrscheinlichkeit in dem paulinischen Gedankensystem, wo der gestorbene und auferstandene Christus der unser Leben bedingende und in demselben herrschende ist, und es so nahe liegt, daß der, der in uns lebt und durch den wir leben, Gal. 2, 20., und der unser *σωμα της ταπεινωσεως* seinem *σωμα της δοξης* ähnlich machen will, Phil. 3, 21., sich in eine solche reale unser Gesammtleben verklärende Beziehung zu uns setzt.

ββ) Das Reich Christi und die Macht der Finsterniß.

§. 86.

Die Gemeinde Jesu Christi ist nur ein Theil des **großen Ganzen**, welches in Christo zu einer harmonischen Einheit verbunden ist, der großen Gottes-Familie im **Himmel und auf Erden**. Dieses **Reich Christi** bildet den Gegensatz zu der **Macht der Finsterniß**, welche unter dem Satan mittelst der Sünde und des

Todes herrscht, aber durch die sich immer mehr ausbreitende Herrschaft Christi überwunden wird.

1. Der Apostel spricht von einem großen Ganzen, dessen Haupt Christus ist, welches durch ihn und insbesondere durch seinen Tod zu einer lebendigen Einheit verbunden ist. Ephes. 1, 10. Kol. 1, 20. Er ist hienach das Haupt der ganzen Geisterwelt, Kol. 2, 10. vgl. 1, 16. Es ist eine große Gottesfamilie im Himmel und auf Erden, Eph. 3, 15. vgl. 10. Sie bildet ein Reich Christi als des Sohnes Gottes, Kol. 1, 13. vgl. 2 Tim. 4, 18., und ebendaher ein Reich Gottes selbst, die *βασιλεια θεου*, 1 Thess. 2, 12. vgl. Röm. 14, 17. wo dieselbe von der subjektiven Seite dargestellt ist.

Diese großartige Anschauung des auf das Universum bezogenen Werkes Christi ist in Eph. 1, 10. eben das in V. 9. erwähnte *μυςηριον*, das *μυςηριον* des Rathschlusses, welchen er gefaßt hat zu der Veranstaltung, die der erfüllten Zeit angemessen ist — denn *εἰς οἰκονομιαν τ. πλ. τ. κ.* gehört zu *προεθετο*, und *ἀνακεφαλ.* ist von *μυςηριον* abhängig —, nämlich daß Alles vereinigt (nicht erneuert) werde, das ganze Universum, zunächst die persönlichen Geschöpfe im Himmel und auf Erden, in Christo. Also nicht blos die Angemessenheit des irdischen Lebens zu seiner Idee, die Vereinigung der Menschen mit Gott, sollte die Wirkung der Erlösung seyn, sondern auch die Herstellung einer Harmonie im Universum. Derselbe Blick, der nach Röm. 8, 19 ff. einen Antheil der vernunftlosen Schöpfung an der erworbenen Freiheit schaut, erhebt sich hier zur Anschauung der großen Einheit der himmlischen und irdischen Welt. Die nähere Beziehung dieser Vereinigung auf das Erlösungswerk ist in Kol. 1, 20. dargestellt. Auch hier sind ohne allen Zweifel unter *τα ἐν τοις οὐρανοις* die persönlichen Himmelsbewohner, also die Engelwelt zu verstehen, und eben deßwegen hat Kol. 1, 20. an Ephes. 1, 10. und nicht an Ephes. 2, 14—18. seine Parallele, in welcher letzteren Stelle der Gedanke nur innerhalb des engeren Kreises der zuvor getrennten irdischen menschlichen Elemente durchgeführt ist. Dieß allein entspricht schon dem Zwecke des Briefes, welcher die übertriebene Engel-Verehrung niederschlagen will, und hiezu nun eben zeigt, wie auch die höchsten endlichen Geister nur Mitglieder des großen Vereins sind, der erst durch Christus und seinen Tod gestiftet worden ist, also wohl in einem freundschaftlichen Verhältnisse zu uns stehen, aber nur durch ihn, unseren und ihren Herrn. Nun ist allerdings hier nicht unmittelbar von dem Versöhnungswerke Jesu die Rede, als dem, durch welches diese Vereinigung erfolgt sey. Denn *ἀποκαταλλαξαι* kann nicht von der Versöhnung der Menschen mit Gott verstanden werden — eine Beziehung, welche durch die Präposition *εἰς*

αὐτου ausgeschlossen ist. Es ist eine Versöhnung, deren Richtung auf Jesum geht, so daß sie seinen Zwecken dienen muß, und er auch hierin als der Erste in Allem erscheint, sofern nicht nur durch ihn, sondern auch für ihn Alles ist. Diese Versöhnung ist nun nichts Anderes, als die Vereinigung der Glieder untereinander, wie sie auch in dem *εἰρηνοποιησας* erläutert ist, welches transitiv gefaßt werden muß. Unmittelbar ist freilich in der Nebeneinanderstellung der Glieder nur gesagt, daß Alles versöhnt sey, sowohl das Irdische als das Himmlische, aber dieß geschieht, indem die Einen so, die Andern anders an der Ausführung Theil nehmen, wie sie auch je an der Entzweiung Theil genommen haben, die Menschen thätig, die Engel leidentlich. Diese Aussöhnung und Vereinigung der Menschen, theils unter sich, theils mit der höhern Geisterwelt, schließt übrigens ihre Versöhnung mit Gott in sich, soferne sie nur unter dieser Voraussetzung möglich ist. Sofern sie durch diese Kinder Gottes geworden sind, sind sie auch mit den Kindern des Lichtes im Himmel eins geworden. Und so ist eben jene Vereinigung *δια του αἱματος του ϛαυρου αὐτου* erfolgt.

Nach dieser Anschauung nun ist jetzt Christus das Haupt nicht nur der Gemeinde, Kol. 1, 18., sondern auch ganz in demselben Sinne aller überirdischen Mächte und Gewalten, Kol. 2, 10., Ephes. 1, 21. vgl. 3, 10. und 1 Petr. 3, 22., weßhalb auch alle diese Gewalten uns nicht von ihm und der Liebe Gottes in ihm scheiden können, Röm. 8, 38. 39. Und dieß entspricht ganz der Stellung, welche er als das Organ der Schöpfung in ihrer Gesammtheit nach Kol. 1, 16. über allen diesen Mächten einnimmt.

Durch Christum ist also nun Eine große Gottesfamilie im Himmel und auf Erden, nach Ephes. 3, 15. Jedes Vatergeschlecht im Himmel und auf Erden hat seinen Namen von dem Vater unseres Herrn Jesu Christi; das heißt: sowohl die irdische als die himmlische Familie Gottes heißen Kinder durch ihn und von ihm, und eben darum sind sie Eine große Familie, vgl. Ephes. 3, 10. Und auf diesen großen Kreis, dem wir nun durch die Erlösung schon angehören, weist Kol. 1, 13. die *βασιλεια του υἱου της ἀγαπης αὐτου* hin.

2. Diesem Reiche aber nun steht nach Kol. 1, 13. die Macht der Finsterniß gegenüber, welche unter dem Satan mittelst der Sünde und des Todes in der Menschheit herrscht, Ephes. 2, 2. 6, 11. 12. Sie ist dem Princip nach bereits durch den Versöhnungstod Christi überwunden, Kol. 2, 15. 1 Kor. 15, 24—28. Aber eben daher ist die Entwicklung seines Reiches, namentlich in seiner Gemeinde auf Erden, weil sie diesen Sieg verwirklichen soll, mit einem fortwährenden Kampfe gegen die Macht der Finsterniß verbunden.

Kol. 1, 13. ist die ἐξουσια του σκοτους, das Herrschergebiet der (sittlichen) Finsterniß erwähnt, welchem wir angehört haben, als unter einem für uns unfreiwilligen Einflusse stehend. Wie dieß näher zu denken, wie insbesondere demselben ein persönlicher böser Herrscherwille zu Grunde liege, zeigen die Stellen des Epheserbriefes. In Ephes. 2, 2. ist die ἐξουσια die Gewalt des bösen Reichs, welche ohne Zweifel als an eine Menge von Einzelwesen vertheilt zu denken ist; ihr Gebiet ist die Atmosphäre ὁ ἀηρ; so denkt es sich der Apostel, weil sie weder von der Erde sind, noch auch dem Himmel angehören; sie sind also im Dunstkreise der Erde. Ihr Gebieter ist der ἀρχων, der Satan, σατανας: Röm. 16, 20. 1 Kor. 5, 5. 7, 5. 2 Kor. 2, 11. 11, 14, 1 Thessal. 2, 18, 2 Theſſ. 2, 9, 1 Tim. 1, 20. 5, 15, διαβολος: Eph. 6, 11. 1 Tim. 3, 6. 7. 2 Tim. 2, 26, ὁ πονηρος: Eph. 6, 16. 2 Theſſ. 3, 3 (?), ὁ πειραζων: 1 Thessal. 3, 5, der θεος του αἰωνος τουτου, 2 Kor. 4, 4. Wie wenig aber an ein physisches Wesen und Wirken bei ihnen zu denken ist, zeigt der Zusatz, του πνευματος —; dieß ist die Apposition nicht zu ἀρχων, sondern zu ἐξουσια, indem eben dadurch diese Wesen als geistig wirksam bezeichnet werden. Diese ἐξουσια finden wir denn Ephes. 6, 11. 12. wieder angeschaut als die Mehrheit von bösen Geistern, wobei der Zusatz ἐν τοις dem ἐπουρανιοις, vgl. Ephes. 1, 3. 20. 2, 6. 3, 10., wahrscheinlich parallel ἀηρ in 2, 2. also in einem etwas weitern Sinne als sonst zu nehmen ist.

Diese Mächte sind nun wohl mit dem Tode Jesu principiell überwunden, wie sich aus Kol. 2, 15. ergibt. Er hat sie entkleidet, spoliirt, nämlich ihrer Gewalt, hat sie zur Schau gestellt in ihrer Blöße, und seinen Triumph über sie gefeiert. Dieß ist geschehen, indem die Macht der Sünde über die Menschenwelt, die in ihren Händen lag, durch seinen Versöhnungstod gebrochen wurde. (Es ist unbestreitbar, daß hier nur von bösen Geistern die Rede seyn kann, denn bei den guten, welche den verklärten Christus freiwillig in ihrer Herrschaft anerkannten, fand keine schimpfliche Unterwerfung statt.) Trotz dieses principiellen Sieges dauert aber, wie die Sünde selbst, so auch die theilweise Macht der bösen Geisterwelt, und ebendaher der Kampf gegen dieselbe (Ephes. 6, 11. 12.) fort, und daß dieß nicht nur ein Kampf der Erlösten, sondern ein Kampf des ganzen Reiches Christi, ja seiner selbst, und deßwegen ein zum sicheren Siege der Vollendung führender Kampf sey, zeigt die Stelle 1 Kor. 15, 24—28.

γ) Die Vollendung des Heiles für den Einzelnen und die Gemeinschaft.

§. 87.

Die Vollendung des Sieges über das Reich der Finsterniß ist die Vollendung des Heiles, welche auf der vollendeten Offen-

barung Jesu Christi und seinem Gerichte beruht, und die Erlösung und Verklärung auch des Leibes, ja der ganzen Natur in sich schließt, so daß nach Aufhebung aller dem Heil entgegenstehenden feindlichen Gegensätze Gott Alles in Allen ist.

1. So gewiß der Kampf mit dem Reiche der Finsterniß zum Siege führt, so hat ihn doch Paulus nicht als einen immer mehr abnehmenden und so den Sieg als einen sich allmälich verwirklichenden gedacht. Dieß hindert schon der energische positive Begriff der Sünde. Denn in diesem liegt, daß sie sich immer wieder auf's Neue concentriren wird, daß hienach die Gegensätze vielmehr mit dem Fortschreiten der Entwicklung ein immer kulminirenderes Hervortreten haben werden. Der Kampf wird immer größer, obgleich der Sieg darum nicht zweifelhafter. In diesem Gedankengang ist es ganz begründet, daß der Offenbarung Christi unmittelbar die Erscheinung des Antichrists, 2 Theff. 2, 1—12., vorangeht.

Die vollendete Offenbarung Jesu ist seine *ἀποκαλυψις*, 1 Kor. 1, 7. 2 Theff. 1, 7. *παρουσια*, 1 Kor. 1, 8. (oder *ἡμερα*) 15, 23. 1 Theff. 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23. 2 Theff. 2, 1. 8. *ἐπιφανεια* 1 Tim. 6, 14. 2 Tim. 4, 1. Tit. 2, 13. (*φανερουσθαι* Kol. 3, 4.) Die entwickeltste Lehre und Anschauung von ihr ist gegeben in 1 Theff. 4, 13 ff. Mit ihr hängt dann auch die in Röm. 11, 25 ff. geschilderte Krisis durch Bekehrung des jüdischen Volkes zusammen.

2. Mit der Aufhebung des Kampfes und der Vollendung des Reiches selbst hört auch die bisherige Gestalt des Reiches selbst auf. Dieß ist der Sinn des Ausspruches 1 Kor. 15, 24—28., wonach Christus seine Herrschaft abgeben wird. Nach der Aufhebung aller der Verwirklichung des Heiles entgegenstehenden Gegensätze ist Gott Alles in Allen und eben damit hört auch diese Ordnung der Dinge auf, in welcher Christus sein Reich zum Zwecke der Bekämpfung jener Gegensätze regiert. Der letzte Feind, welcher in diesem Kampfe aufgehoben wird, ist der Tod; und seine Ueberwindung geschieht durch die Auferstehung. Hiermit ist es dann geschehen, daß Gott Alles in Allen ist. Aber es bleibt dabei in dieser Stelle für sich unentschieden, ob sich Paulus gedacht, daß dieser Sieg sich auf alle dem Tode Unterworfenen erstrecken werde, ob also Alle vorher in die Zahl derer eintreten, welche V. 23. als *οἱ του Χριστου* bezeichnet sind, und ob daher der Ausspruch von V. 28. im vollsten und strengsten Sinne des Wortes zu nehmen sey, oder mit einer gewissen Beschränkung. Dagegen hat der Apostel sonst jedenfalls von einer ewigen Verdammniß gesprochen, und zwar so, daß man es nicht hypothetisch nehmen kann, wie er denn 1 Kor. 6, 9. 10. den Ausschluß aus dem Reiche Gottes droht, ebenso 2 Theff. 1, 9. noch kategorischer. Insbesondere ist ganz unwahr-

scheinlich, daß der Apostel für die 2 Theſſ. 2. erwähnte Culminirung der Sünde irgend eine Hoffnung der Restitution geben wollte; daher wir hier nur sagen können, daß der Apostel in verschiedenen Abschnitten von verschiedenen Standpunkten aus redet, und daß wir jedenfalls in seinem Lehrbegriffe keinen haltbaren Beweis haben für eine endliche allgemeine Aufhebung der Sünde.

3. Zur Vollendung des Reiches gehört insbesondere die des leiblichen Lebens, 2 Kor. 5, 1 ff. 1 Kor. 15. Phil. 3, 21. Die entwickeltsten Lehren von der allgemeinen Auferstehung hat der Apostel 1 Kor. 15. gegeben. Christus ist der Erstgeborene von den Todten, Kol. 1, 18. Röm. 8, 29. 1 Kor. 15, 20. Seine Auferstehung zieht die unsrige nach sich, 1 Kor. 15, 23. Jede erfolgt *ἐν τῳ ἰδιῳ ταγματι*. Die Auferstehung selbst, deren Natur der Apostel 1 Kor. 15, 35—50. erläutert, geschieht aber bei der Wiederkunft auf eine doppelte Weise, sofern sie nämlich einestheils eine wirkliche Auferstehung der Todten aus der Verwesung, anderentheils aber für die Lebenden eine reine Verwandlung, 1 Kor. 15, 51 ff., eben bei jenem, 1 Theſſ. 4, 13 ff. geschilderten Entrücktwerden seyn wird.

Daß die verklärende Wirkung der Vollendung des Reiches sich auf die ganze Schöpfung, auch auf die unpersönliche Natur mit erstreckt, hat der Apostel Paulus in dem merkwürdigen Abschnitte Röm. 8, 19 ff. ausgesprochen. Er preist dort die hohe Seligkeit der Christen, ungeachtet dieselbe noch nicht erfüllt ist, vielmehr jetzt Leiden sie betroffen. Und hiezu weist er zuerst hin auf den Zustand der Schöpfung, der selbst auf eine künftige Verherrlichung hinzeige, wie der Zustand der Christen; daher die Verherrlichung der Christen eben sich als wesentliches Stück einfüge in das, was der ganzen Schöpfung bevorstehe, V. 19—23. Daß *κτισις* hier die vernunftlose Schöpfung im Unterschiede vom Menschen ist, ergibt sich, sobald wir auf die beiden Momente achten, daß sie einestheils den Gegensatz zu den Christen bildet, und anderentheils nicht bezeichnet wird als ein Subjekt, an welchem die Sünde haftet, sondern welches nur der *ματαιοτης*, der Vergänglichkeit unterworfen ist. Sprachgebrauch, Prädikate, und der Zusammenhang des Abschnittes stimmen für diese Erklärung zusammen. Die Natur ist jetzt V. 20., durch den Willen des Schöpfers, — denn Gott ist der *ὑποταξας*, nicht der Mensch oder der Teufel, — der Nichtigkeit unterworfen, welche als ein Fluch auf ihr liegt. Aber wie dieser Fluch und die Wehen desselben mit unserer in der Sünde begründeten Fleisches- und Todesnoth zusammenhängen, Vs. 22. und 23., so wird hinwiederum die Natur an der bevorstehenden Herrlichkeit der Kinder Gottes ihren Antheil haben in eigener Verklärung, V. 21. Und indem nun die gegenwärtige Unvollkommenheit und Noth der Natur auf diese

ihre künftige Verherrlichung hinweist, so ist der Anblick dieser Weissagung selbst wieder eine Bürgschaft für die künftige Verherrlichung der Kinder Gottes. Wie diese Anschauung des gegenwärtigen und künftigen Zustandes der Schöpfung mit der Hoffnung des menschlichen Lebens der Christen zusammenhängt, zeigt am besten die Vergleichung dieses Abschnittes mit dem dem ganzen Tone nach ihm so verwandten 2 Kor. 5, 1—8., der den Druck des leiblichen Daseyns und das Verlangen nach einer himmlischen Hülle bezeugt.

c) Die Rückbeziehung der hergestellten Gerechtigkeit auf Gott.

§. 88.

Die so in Jesu Christo geschehene Erlösung ist nun auch die vollkommene Offenbarung Gottes, der durch den Sohn im heiligen Geist Alles in Allen, der Eine Gott über Alle, durch Alle und in Allen ist.

1. Was der Apostel über Werk und Person Jesu gelehrt hat, wie sich ihm hiedurch die Erkenntniß Gottes als des ewigen Grundes dieses Heiles gestaltet, das hat er in dem Wunsche 2 Kor. 13, 13. zusammengestellt, welcher zwar nur die Momente des Heiles vereinigt, aber doch zugleich die Wege desselben in die göttliche Ursächlichkeit zurückverfolgt und sie in die Einheit derselben befaßt. Das Wort aber des ersten Korintherbriefes, 15, 28., daß Gott am Ende der Dinge Alles in Allen seyn wird, hat eine erläuternde Parallele an dem anderen, Ephes. 4, 6., wonach Gott über uns Allen, der über Alle erhabene Herr ist und durch uns Alle wirkt, d. h. Alle zu seinen Organen macht und in uns Allen ist, in Allen wohnt, ihnen dadurch den Antheil an seiner Gnade und seinem Leben verwirklicht. So geht der Apostel bis auf die höchsten Anschauungen der Anfänge des Heiles im göttlichen Wesen selbst, auf die höchste principielle Einheit zurück, aber er geht nicht von ihr aus und hat sie deßwegen auch nicht für sich, sondern nur wie sie Voraussetzung des erfahrenen Heiles, des großen universalen Ganges der Erlösung ist.

2. An den einzelnen Momenten des Erlösungswerkes haben sich nun hienach auch die einzelnen göttlichen Eigenschaften in ihrer ganzen Größe und Herrlichkeit geoffenbart. So ist daran seine Weisheit als die vielgestaltete und in ihrem Wesen einzige offenbar geworden, Ephes. 3, 10. vgl. Röm. 11, 33.; seine Liebe, Röm. 5, 8. und Gnade, Ephes. 2, 7.; seine Gerechtigkeit als die mit der Liebe vermittelte, Röm. 3, 25. 26.; seine Allmacht als die das geistlich- und leiblich-Todte lebendig machende, Ephes. 1, 19. 20. 2, 5. vgl. Röm. 4, 17. 21. 24. Alle diese Eigen-

schaften offenbaren sich theils in dem Gedanken und der Anlage dieser ganzen Heilsökonomie, theils in den einzelnen Stufen und Momenten ihrer Verwirklichung, zu seiner eigenen ewigen Verherrlichung, Röm. 11, 36. Ephes. 1, 12. 14. 3, 21. Phil. 2, 11. ꝛc.

5. Vergleichung des paulinischen Lehrbegriffs mit anderen neutestamentlichen Schriften, insbesondere dem Hebräerbrief.

§. 89.

Mit dem paulinischen Lehrbegriff stehen im Wesentlichen auf gleichem Standpunkt einige Schriften des neutestamentlichen Kanons, welche wir der paulinischen Schule zuschreiben müssen, so insbesondere die Schriften des Lukas und der Hebräerbrief. In beiden wird das Christenthum vorzugsweise in seinem Unterschied vom alten Bunde und ebendaher in seiner Eigenthümlichkeit aufgefaßt, und zwar am entschiedensten im Hebräerbriefe.

1. Was die **Schriften des Lukas** betrifft, so haben wir uns in der Einleitung und der geschichtlichen Abtheilung dieses Theiles überzeugt, daß die eigentliche Grundlage der **Apostelgeschichte** nicht nur in dem Zwecke, den Apostel Paulus als den göttlich autorisirten Heidenapostel darzustellen, zu suchen ist, sondern auch ebendamit in der Idee vom Universalismus des Christenthums, wie sie vorzugsweise in Paulus repräsentirt war. Die paulinische Rechtfertigungslehre läßt der Verfasser den Apostel selbst in einer Rede kurz darstellen, Apostelg. 13, 38. 39. Und wie Paulus selbst nach 1 Kor. 12, 1 ff. und 1 Kor. 1, 7. Gal. 3, 2. 14. in der Geistesmittheilung und den Geistesgaben das wesentliche Zeichen des Christenthums sieht, so ist dieselbe auch in der Apostelgeschichte durchgängig als dieses charakteristische Zeichen dargestellt, so Apostelg. 2, 33. vgl. 16—18. 8, 15—17. 10, 44—47. (vgl. 11, 15—18.) 19, 1—6. Wie das **Evangelium** durch Erzählungen und Reden, die es berichtet, die paulinische Idee der Rechtfertigung aus dem Glauben an Christus ohne verdienstliche Werke aushebe, hat schon der erste Theil der neutestamentlichen Theologie erwähnt. Hier haben wir noch insbesondere an die Christologie zu erinnern. Das Evangelium stellt die übernatürliche Empfängniß an die Spitze, und man hat hierin wohl einen Widerspruch gegen die paulinische Lehre von der Präexistenz gefunden. Allein gerade dieser Eintritt in das Leben entspricht ganz der paulinischen Idee von Christus als dem neuen Anfange der Menschheit und dem

lebendigmachenden Geiste. Eben das präexistente göttliche Wesen muß sich durch einen solchen Vorgang ein Leben in der freilich als empfänglich hiezu vorausgesetzten Menschheit schaffen, vgl. §. 6, 4. Und überdieß hat Paulus selbst das Wesen Christi als höheres Princip mit *πνευμα ζωοποιουν, πνευμα ἁγιωσυνης* bezeichnet. Nehmen wir hiezu die paulinische Lehre von der *σαρξ ἁμαρτιας* und wie der unsündliche Christus nur *ἐν ὁμοιωματι σαρκος* erscheinen konnte, so ist es durch seinen ganzen Ideenkreis geboten, daß er nur unter Aufhebung der natürlichen Continuität in die Menschheit eintreten konnte, eben wie dieß nach dem Evangelium durch die übernatürliche Empfängniß geschieht. Merkwürdig ist auch, daß dasselbe Evangelium den Stammbaum Jesu nicht blos bis auf Abraham, sondern bis auf Adam und durch ihn auf Gott zurückführt. So steht Christus, ganz paulinisch und dem Universalismus des Evangeliums gemäß, dem ersten Menschen als der zweite höhere Anfang der Menschheit gegenüber.

2. Der **Hebräerbrief** schließt sich sehr enge an den paulinischen Lehrbegriff an, aber er zeigt doch eine selbstständige Fortentwicklung; Momente, welche bei Paulus mehr im Hintergrunde gelegen, werden zu Hauptideen, welche der Lehre einen eigenthümlichen Charakter geben, und entschieden paulinische Lehren werden doch unter andere Gesichtspunkte gestellt. Jenes zeigt sich insbesondere an der Lehre von Christus, dieß an der Gegenüberstellung des alten und des neuen Bundes. Auch der Hebräerbrief wendet sich an Judenchristen, um ihnen das eigenthümlich Christliche nahe zu legen, aber er thut dieß nicht in derselben polemischen, sondern in einer milderen Weise, deren Grundgedanke der positive Zusammenhang des neuen höheren mit der früheren Ordnung ist.

a. In der Lehre von der Person Christi reiht sich der Hebräerbrief an die in dieser Rücksicht entwickeltsten paulinischen Schriften an. Er geht aus von Christus als dem *υἱος του θεου* im höchsten Sinne 1, 1. vgl. 1, 5. 8. 3, 6. 4, 14. 5, 5. 8. 6, 6. 7, 3. 28. 10, 29, dem *πρωτοτοκος*, wie im Kolosserbriefe, 1, 6. der nicht nur über alle Engel zu setzen ist, 1, 4 ff., sondern auch geradezu *θεος* genannt wird, 1, 8, mit der Eigenschaft des ewigen Seyns 1, 12. Denn er ist das *ἀπαυγασμα της δοξης* und der *χαρακτηρ της ὑποςασεως* Gottes 1, 3. Ganz entsprechend ist er daher auch der Vermittler der Weltschöpfung 1, 10. 1, 2, von dem Vater zum Erben über Alles gesetzt 1, 2, der Erhalter der Welt durch das Wort seiner Macht 1, 3, der daher auch von Anbeginn an ihren Geschicken bis zum Leiden Antheil genommen hat 9, 26. Mit dieser hohen Auffassung schließt sich der Brief ganz an Paulus an, wenn wir auch bei diesem keine ganz sichere Stelle haben, in welcher Christus Gott genannt wäre. Als Logos finden wir ihn auch im Hebräerbriefe noch nicht bezeichnet,

doch wird das Wort 4, 12 f. mit Prädikaten hingestellt, wie wenn es das wesentliche wäre, obwohl zunächst nur das verkündigte gemeint ist.

Dieser Sohn hat, indem er menschliches Fleisch und Blut annahm zum Behufe des Erlösungswerkes (*παραπλησιως μετεσχεν* 2, 14 wie *ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἁμ.* Röm. 8, 3, vgl. die *ἡμεραι της σαρκος αὐτου* 5, 7) statt der ihm zu Gebote stehenden Freude einen Weg des Leidens betreten 12, 2. Um sich des Samens Abrahams anzunehmen 2, 16, trat er in die Erniedrigung unter die Engel ein 2, 9, in alle Schwachheiten und Versuchungen des menschlichen Lebens 4, 15, bis zur Todesnoth, 5, 7, und ward uns in Allem darin gleich, nur daß er von der Sünde frei blieb 4, 15. 7, 26. So mußte es seyn, 2, 17, wenn das Heil 2, 10. 5, 9, eine wahrhaftige Versöhnung 2, 17, Reinigung von der Sünde 1, 3. gestiftet werden sollte; wir bedurften eines solchen Mittlers und Hohenpriesters, 7, 26. 4, 15, ebenso unserer Schwachheit gleich und sie mitfühlend, als von den Sündern abgesondert, und über die Himmel erhöht. Denn gerade um seines Leidens willen ist er gekrönt, 2, 9, um seines heiligen Gehorsams willen gesalbt 1, 9, und zur Rechten Gottes im Himmel erhöht worden 1, 3. 13. 8, 1. 12, 2, hat den herrlichsten Namen erhalten 1, 4 (vgl. Phil. 2, 9) und harrt dort der Vollendung seiner Herrschaft 10, 12 f, (vgl. 1 Kor. 15, 25) und des Tages seiner herrlichen Erscheinung 9, 28.

b. Wie nun dieser Christus erhaben ist über Mose 3, 1 ff, und selbst über die Engel 1, 4 ff, so ist der durch ihn gestiftete Bund eben deßhalb auch erhaben über den durch die Engel, 2, 1 ff. ähnlich den paulinischen Ideen, vgl. Gal. 3, 19. Auch Paulus hat die Eigenthümlichkeit der Person Christi im Gegensatz gegen den alten Bund immer mit hervorgehoben, Gal. 4, 4. Röm. 8, 3; aber bei ihm steht immer die anthropologische Entwicklung voran, während nun der Hebräerbrief, eben von der Person Jesu ausgehend, sich die Aufgabe gestellt hat, zu zeigen, wie das Christenthum vermöge dieser Person unendlich höher steht, als das alttestamentliche Gesetz, wie eben das letztere durchaus nicht zu der Vollendung führen konnte, welche dem Neuen Bunde eignet.

Wie diese Vollendung durch Christum geworden ist, ist hauptsächlich am Unterschiede des alttestamentlichen und neutestamentlichen Hohenpriesters und Opfers gezeigt. Christus ist der Hohepriester, unseres Bekenntnisses 3, 1. von Gott dazu berufen, 5, 5, (nach der Ordnung Melchisedeks 5, 10. 6, 20), der die rechten Eigenschaften der Reinheit und Würde 7, 26, aber ebenso der eigenen Leidenserfahrung 4, 15 dazu hat, der Hohepriester zur Versöhnung 2, 17, für die zukünftigen Güter 9, 11, der daher auch zur Rechten Gottes erhöht ist 8, 1. Dieses hohepriesterliche Amt erfüllt er theils durch seinen Tod,

theils durch sein Wirken im oberen himmlischen Heiligthum. Sein Tod ist ein heiliges Opfer dargebracht im Blute 9, 14 vermöge des *πνευμα αἰωνιον*, unendlichen Werthes vermöge des darin geleisteten Gehorsams 10, 5—10, vgl. 5, 8, im Leiden, und seines heiligen Fleisches 10, 20. Durch dieses Opfer hat er die Sünden Vieler auf sich genommen 9, 28 und eine Erlösung von all den Uebertretungen, welche unter dem alten Bunde keine Gewissens-Erlösung gefunden hatten, bewirkt 9, 15. vgl. 10, 2. 9, 9 eine *ἀθετησις ἁμαρτιας* 9, 26. Indem er selbst aus dem Tode errettet wurde, 5, 7. hat er zugleich die Macht des Todes, oder vielmehr des Teufels überwunden 2, 14 f. und ist so für alle gestorben durch die Gnade Gottes 2, 9. Und zugleich hat er den neuen Bund als die Verheißung des ewigen Erbes eröffnet, 9, 15, dessen Mittler 8, 6. 9, 15. 12, 24, Bürge, 7, 22. Hirte 13, 20 er geworden ist, und durch dieses Eine Opfer mit der vollkommenen Sündenvergebung zugleich den neuen Weg der Heiligung hergestellt 10, 14—18 vgl. 22—25 und 8, 10 ff. in welchem er auch Vorbild und Vorgänger ist 6, 20. 12, 2. Aber andererseits ist dieses Opfer, welches auch unter dem Bilde des Todes, der ein Vermächtniß bewirkt, dargestellt wird 9, 15 ff., zugleich der Eingang in seine zweite hohepriesterliche Wirksamkeit, in sein himmlisches Hohepriesterthum geworden. Er ist in seinem Todesleiden ein für allemal selbst vollendet 2, 10. 5, 9. 7, 27 f. 9, 26 ff. Und wie er um desselben willen erhöht und verherrlicht worden ist, so hat er eben hiebei zugleich sein himmlisches Priesterthum angetreten, 9, 24, wo er beständig für die Seinigen vor Gott eintritt, 7, 24 f., und im vollkommenen Heiligthum den erhabensten Dienst versieht 8, 1—6. vgl. 10, 21. Dieses vollendende Moment der Erhöhung, der Eingang in die Herrlichkeit und das Wirken darin selbst ist so stark hervorgehoben, daß darüber die Auferstehung, die nur Einmal erwähnt ist 13, 20 zurücktritt.

Dieses Wirken Christi nun ist im Gegensatze zu den unvollkommenen Einrichtungen des alten Bundes dargestellt. Dieser Bund hatte nur Hohepriester, die selbst sündig waren 7, 27 f. 9, 7, als Opfer hatte er nur das Blut von Thieren darzubieten 10, 1 ff. daher diese Opfer auch immer sich wiederholen mußten. Denn obwohl mit diesem Priesterthum gewisse *δικαιωματα* verbunden waren 9, 1, so lag darin doch nicht eine Reinigung des Gewissens 10, 2. 9, 9, sondern nur eine äußere des Fleisches, 9, 13 vgl. 10. Daher heißt auch die ganze Ordnung ein *νομος ἐντολης σαρκινης* 7, 16, es fehlt ihr die Verheißung des göttlichen Eidschwurs 7, 20. 28. Sie ist daher veraltet 8, 13, ihre Mängel Schwäche, Erfolglosigkeit liegen am Tage 8, 7 ff. 7, 18. Weil es durch sie keine *τελειωσις* geben konnte 7, 11. 19, so geht das Priesterthum in anderer Ordnung auf einen anderen Stamm über 7, 11 ff. es wird die Ordnung Melchi=

sedeks erneuert, der ein Vorbild Christi ist K. 7. Und so zeigt sich als die wesentliche Bestimmung der alttestamentlichen Ordnung, daß sie in ihrer eigenen Unvollkommenheit auf eine stärkere hinführt 7, 19, ein Schattenbild der Weissagung auf dieselbe, *ὑποδειγμα* und *σκια* 8, 5. 9, 9. 23. 10, 1 ist. Auch dieß entspricht den paulinischen Ideen. Aber den Hebräerbrief kehrt diese Seite fast ausschließlich hervor, und beschäftigt sich nicht mehr wie Paulus mit der Frage über das Gesetz, und die Dialektik desselben. Auch Moses ist ihm vornämlich nur ein *θεραπων εἰς μαρτυριον των λαληθησομενων* 3, 5. Die Verheißungen Abrahams werden zwar ganz in paulinischer Weise erwähnt 6, 13. 7, 6. Aber vorzüglich überblickt doch der Verfasser das ganze Gebiet der vorchristlichen Offenbarung als ein Gebiet der unvollkommenen Vorbereitung, wo das Reden Gottes zu den Vätern durch die Propheten (*πολυμερως και πολυτροπως* 1, 1) und das Wort, das durch Engel geredet worden ist 2, 2, im Gegensatze steht zu dem Reden durch den Sohn und dem Worte des Heiles, das von diesem ausgegangen ist, vgl. 3, 1.

c. Durch Christum also und sein Wirken stellt sich nun das Christenthum dar als Etwas, wodurch an die Stelle des bisherigen Kultus mit seinen Opfern, seinem Tempel, Altar und Priesterthum, seinen sinnlichen das Himmlische vorbildenden Heiligthümern und Festen ein neuer Standpunkt ganz anderer Art gesetzt werde, wo Alles sich nur auf das Unsichtbare, Ueberweltliche, Himmlische, Göttliche bezieht. Daher auch den Glaubigen gebührt in die höhere Erkenntniß dessen, was ihnen anvertraut ist einzudringen 5, 11—14. 6, 1 ff. Dieß ist der ungeheure Umschwung der mit dem Christenthum gegeben ist: daß eben die Religion nicht mehr an solche äußerliche Heiligthümer gebunden sey, sondern durch Christum, den ewigen Hohepriester, das Allerheiligste des Himmels den Erlösten selbst unmittelbar eröffnet worden, so daß ihr von dieser himmlischen Richtung getragenes Leben von nun an ihr immerwährender Gottesdienst ist. In diesem Sinne heißt es 8, 4 ff: es handle sich nicht mehr von einem Allerheiligsten auf Erden, wo schon Alles vom alten Bunde in Anspruch genommen sey, sondern von dem Allerheiligsten im Himmel, dem Hohenpriester, der dazu den Weg öffnen sollte, der Gottesverehrung die sich darauf beziehe. Es ist der Gegensatz des Irdischen, Sinnlichen, worin das Himmlische nur abgebildet worden, und der Beziehung zum Himmlischen als dem reinen geistigen Wesen. Die neue, bessere, ewige *διαθηκη* (7, 22. 8, 6 ff. 9, 15 ff. 12, 24. 13, 20), auf welcher die große göttliche Eidesverheißung ruht 7, 28. hat das ewige Heil 5, 9 vgl. 13, 20 gebracht. Indem wir *μετοχοι Χριϛου* 3, 14 oder sein *οἰκος* 3, 6 (sofern er der Sohn darin) geworden sind, haben wir eine himmlische Berufung 3, 1, himmlische Gabe 6, 4, das Himmlische 9, 23 erlangt.

Wir haben den Weg in das wahre Allerheiligste 6, 19, das himmlische Jerusalem, die zukünftige, bleibende Stadt liegt vor uns 12, 22. 13, 14, wo die Ruhe, der Sabbath, in den die Alten wegen Mangels an wahrem Glauben nicht eingehen konnten, 3, 19. 4, 1 ff. unserer wartet 3, 9 ff. Dieses vollkommene Heil steht in naher Aussicht 10, 35 ff; wir haben durch Wort und Zeichen 2, 1. 3. 4. die ganze Zuversicht der Hoffnung darauf 3, 6. und haben dieselbe nur bis zum Ende 6, 11, im Glauben 4, 3. und der Geduld 6, 12 ff. festzuhalten. Hiezu sind die Glaubigen mit den Gaben des Geistes 2, 4. 6, 4. 10, 29 ausgerüstet, mit dem Beistande der göttlichen Gnade 4, 16. Darum sollen sie nun auch ihr ganzes Leben als ein gottgefälliges Opfer durch den Einen Hohenpriester, durch den sie mit dem himmlischen Allerheiligen in unmittelbarer Verbindung stehen, Gott darbringen 13, 15 ff. Sie haben das hohe Vorrecht, von dem für das Allerheiligste des Himmels dargebrachten Opfer selbst zu essen, was den Dienern des Heiligthums nicht erlaubt war, — die geistige Aneignung des Opfers Christi, die durch das christliche Leben hindurchgeht, V. 10. und durch welche die Verheißung von dem in's Herz geschriebenen Gesetze 8, 10 ff. die Reinigung des Gewissens von todten Werken zum Dienste des lebendigen Gottes 9, 14, die ganze große dem himmlischen Charakter des neuen Bundes entsprechende Heiligung und Vollendung in Erfüllung geht (vgl. 10, 14—18. 22—25). Der Größe der Berufung entspricht auch die Schwere ihrer Verantwortung, wofern sie nicht Treue halten 6, 4 ff. 2, 1 ff. 10, 26. 12, 12 ff.

d. Bei der subjektiven Aneignung erscheint der Glaube als wesentlich und namentlich in seiner Beziehung auf den versöhnenden Tod Christi 10, 22 vgl. 11, 40; aber er ist dem judenchristlichen Leser nahe gelegt durch eine Nachweisung, wie der Glaube es von Anfang war, durch welchen der Mensch Gott wohlgefällig wurde, Kap. 11. Damit wird der Begriff des Glaubens auf eine Weise modificirt, welche die Behauptung hervorgerufen hat, daß derselbe mit dem paulinischen gar nichts mehr gemein habe, aber auch hier ist es nur eine eigenthümliche Ausbildung und Anwendung des paulinischen Begriffs, was wir vor uns haben und die Wurzeln derselben liegen in Röm. c. 4. sehr nahe. Auch im Hebräerbrief ist der Glaube auf die Frage nach der Annahme bei Gott bezogen 11, 6, und der rechtfertigende, heilsame Glaube ist dieß eben, sofern er die himmlische Verheißung Gottes lebendig ergreift, 11, 1. 39 f. der πατρις zugewendet ist 11, 14. 16. Nicht in den sittlichen Aeußerungen, welche von ihm erwähnt werden, liegt sein Wesen, sondern diese selbst sind nur die Früchte der innerlichen völligen Richtung auf das Himmlische, die in ihm gegeben ist.

e. Der Hebräerbrief ist jedenfalls ein sehr inhaltvoller und in seiner eigenthümlichen Stellung werthvoller Bestandtheil unseres neutesta-

mentlichen Kanons. Er ergänzt den paulinischen Lehrbegriff, und zeigt, was auf diesem Grund und Boden erwachsen konnte. Er ist aber eben durch die Ausgänge, welche er zu nehmen anfängt, und durch die größere Ruhe und Positivität in Auffassung des Unterschiedes vom alten Bunde auch der deutliche Uebergang zum johanneischen Lehrbegriff.

II. Die apostolische Lehre nach Johannes.

1. Die Erkenntnißquellen des johanneischen Lehrbegriffs.

§. 90.

Da wir hier die Aufgabe haben, den Inbegriff der christlichen Lehre nach Johannes darzustellen, so sind als unmittelbare Quellen nur seine Briefe, vorzüglich der erste, und derjenige Theil seines Evangeliums zu betrachten, in welchem er für sich selbst redet, theils im Prolog, theils in anderen Stellen, während die Lehre und Geschichtsdarstellung von Christus nur mittelbare Quellen sind. Dagegen können wir die Apokalypse nur als Vergleichungsmoment in Anspruch nehmen, indem die Lehrdarstellung zur Zeit den Streit über ihre Authentie zur Entscheidung bringen helfen, nicht aber die letztere voraussetzen kann.

1. Somit unterscheidet sich unsere Darstellung von denjenigen, welche auch den ganzen Inhalt des **Evangeliums** einschließlich der dort berichteten Reden Jesu zur Erkenntnißquelle des Johanneischen Lehrbegriffes machen. Der historische Theil des Evangeliums, d. h. die Geschichte, und die Reden Jesu, gehört der messianischen Periode an. Man hat wohl behauptet, bei der Vergleichung der Johanneischen Reden Jesu und des ersten **Briefes Johannis,** sowie der Lehre des Evangelisten im Evangelium ergebe sich eine eigenthümliche Verwandtschaft in Ton und Styl nicht nur, sondern auch in Inhalt, so sehr daß sich kein Lehrunterschied festhalten lasse. Gleichwohl ist ein sehr merkwürdiger Unterschied nicht zu verkennen. Dem vierten Evangelium ist charakteristisch die Idee vom Logos als dem in Jesu von Nazareth Mensch gewordenen. Dieser Logos ist in den Johanneischen Reden niemals Jesu selbst in den Mund gelegt. Aber auch sonst geht der didaktische Gehalt des ersten Johannesbriefes über den Inhalt der Reden Jesu bei Johannes hinaus. So in der Art

und Weise wie der Brief redet vom Tode Jesu, von Jesus als dem ἱλασμος περι των ἁμαρτιων, 2, 2. 4. 10. vgl. 1, 7., daß das Blut Jesu von aller Sünde reinige, das sey das Versöhnopfer; das spricht er selbst bei Johannes nicht aus, so oft er von seinem Tode redet, Kap. 3. 6. 10. 12. 17. Ferner redet der Brief von der Parusie Christi, 2, 28., dieß findet sich in dieser Weise in den Johanneischen Reden Jesu nicht; nur in den Abschiedsreden, besonders Kap. 16., spricht er von seinem Wiederkommen. Aber dort ist neben der Andeutung der Auferstehung von einem geistigen Kommen die Rede. Die παρουσια des Briefes aber ist das herrliche Kommen und zwar zum Gericht, 2, 28. 4, 17., wie bei den Synoptikern. Ferner ist im Briefe zwar auch die ganze Zuversicht der Gebetserhörung ausgesprochen, aber das Gebet im Namen Jesu nicht genannt, noch so in den Vordergrund gestellt, wie es Jesus nach dem Evangelium selbst gethan hat. Johannes spricht von dem χρισμα der Gläubigen 2, 20. 27., vermöge dessen sie die göttliche Erkenntniß und rechte Weihe haben. Bei Jesus findet sich Nichts davon; ebenso wenig von der eigenthümlichen Idee 1 Joh. 5, 6. 7. Johannes nennt dasselbe Subjekt διαβολος 1 Joh. 3, 8. 10. vgl. Ev. 13, 2., welches Jesus den ἀρχων του κοσμου τουτου nennt Ev. Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11., vgl. jedoch Joh. 8, 44. Im Allgemeinen wird die genauere Vergleichung zeigen, daß der Brief die Ideen verarbeitet hat, daß der Lehrtypus in den Reden Jesu deßhalb ein viel weniger entwickelter ist, als bei dem Apostel.

Was aber das Evangelium selbst anbelangt, so sehen wir, wie Johannes Aussprüche Jesu mit dem Bemerken berichtet, daß dieselben von den Aposteln damals nicht so verstanden worden, Joh. 2, 19—22. 7, 37—39. vgl. 12, 33. Er unterscheidet also recht gut Jesu Gedanken von apostolischen, also wohl auch von seinen eigenen Gedanken. Nur mit Unrecht hat man behauptet, Johannes lasse die Reden Jesu wie auch anderer Personen ohne Unterscheidung in seine eigene Ausführung übergehen. In der Hauptstelle, Joh. Kap. 3., zeigt eine genauere Betrachtung, daß die ganze Gedankenreihe als Rede Jesu sich ganz natürlich aus der Situation und dem Gespräch ergibt und in sich selbst abschließt. Dem Pharisäer-Sinn gegenüber, der auf das messianische Gericht über die Heiden wartete, führt Jesus aus, daß er nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern sie selig zu machen, 16—18. Und daran schließt sich der Gedanke, daß zum Glauben die Liebe zum Lichte gehört, 19—21; denn eben das wird ja von Nikodemus gefordert, daß er sich in dieser erprobe. Ganz dasselbe ist es dann in anderen analogen Fällen des Evangeliums, wie der Rede des Täufers, 3, 27—36. welche sich durchaus innerhalb des Ideenkreises des letzteren hält, wie denn die Anschauungen von der

Verleihung des Geistes ohne Maß, vom Zorne Gottes, nur dem Täufer, nicht dem Evangelisten gehören, und was vom Sohn Gottes gesagt ist, nur auf das Ereigniß bei der Taufe zurückweist. Die Länge solcher Reden ist kein Grund gegen ihre Aechtheit; was sich dem Gedächtniß einprägt, ist ganz individuell, und bei solcher Theilnahme des Gemüthes und ganzen Lebens, wie hier, mit keinem engen Maße zu messen. Finden sich dabei in Form, Ton und Styl Anklänge an Johanneisches, so zeugt dieß nur für die innerliche Aufnahme und Verarbeitung der Lehre des Meisters bei dem Apostel, für sein eigenes Verwachsenseyn mit jener, aber wir haben deßwegen keinen Grund, die wesentliche Treue der Ueberlieferung des Inhaltes zu bezweifeln, und ebendamit den Unterschied zwischen der geschichtlich von Johannes überlieferten Lehre Jesu und seiner eigenen Lehre aufzugeben. Daß aber der Gegensatz von Licht und Finsterniß, von Leben und Tod wie in den Reden Jesu, so auch bei Johannes selbst uns begegnet, das liegt in der Natur der Sache; es handelt sich hier um eine Grundanschauung, welche auch ein Jünger von Jesus annehmen konnte, ja mußte, und welche überhaupt wesentlich christlich ist. Und so bleiben wir überall berechtigt, einen Johanneischen Lehrbegriff im Unterschiede von der Lehre Jesu bei Johannes aufzustellen. Was nun aber vom Inhalte des Evangeliums als unmittelbare Quelle hieher zu ziehen ist, das ist zunächst ganz der Prolog 1, 1—18 und der kleine Epilog 20, 30 f. Sodann einzelne Aeußerungen, welche der Apostel für sich selbst beifügt, namentlich auch Auslegung einzelner Aussprüche Jesu, so in Kap. 2. und 7. (s. ob.), 11, 51 f. 12, 33; ferner kann man den Abschnitt vergleichen, mit welchem er den Bericht über das öffentliche Lehramt Jesu beschließt, 12, 37 ff. Andere Abschnitte können zweifelhaft gemacht werden. Kap. 2, V. 24 f. muß in jedem Falle beigezogen werden. Aber in anderem Sinne bleibt allerdings auch das ganze Evangelium von Werth, sofern es uns zeigt, welche Abschnitte dem Apostel besonders wichtig gewesen und in sein Gedächtniß übergegangen sind. Dadurch werden seine oft kurzen Aeußerungen ergänzt und beleuchtet.

2. **Die Apokalypse** muß zunächst mit dem Evangelium und den Briefen gründlicher verglichen werden. Die in ihr zu Grunde liegende Denkart steht zu dem Lehrbegriff der letzteren jedenfalls im Verhältnisse wesentlicher Verwandtschaft, wenn auch unverkennbare Unterschiede vorhanden sind. Christologie und Eschatologie sind in ihr vorzugsweise entwickelt, und man kann sagen, daß sie in beiden Beziehungen sich nicht unpassend zwischen den paulinischen und johanneischen Lehrbegriff in die Mitte stellen läßt. Was zuvörderst die Logos-Idee betrifft, so findet sie sich in der Apokalypse, aber sie ist zunächst nur in speciellerer Beziehung angewandt, wenn Christus als der *πιϛος και ἀληθινος*, 19, 11.,

der ἐν δικαιοσυνῃ κρινει και πολεμει, V. 13., ὁ λογος του θεου genannt wird. Es ist hier mit diesem Prädikate zugleich Etwas, das auf die Versöhnung hinzudeuten scheint, verbunden; er ist mit einem in Blut getauchten Oberkleide angethan. Will man aber neuerlich den Christus der Apokalypse mehr arianisch, oder gar ebionitisch fassen, so läßt man vielen Stellen derselben ihr Recht nicht widerfahren, namentlich wo Christo dieselbe göttliche Verehrung mit dem Vater gewidmet, 5, 13., und wo er das *A* und das *Ω* genannt wird, 22, 13. Würde sich die Ansicht von einem sehr frühen Ursprung der Apokalypse bestätigen lassen, so wäre es um so erklärlicher, daß sie sich in manchen Beziehungen bemerkbar von den johanneischen Schriften unterscheidet, während sie in manchen wieder so nahe an sie angrenzt. Die starke Entwicklung der Eschatologie, welche weiter geht, als selbst in den Thessalonicherbriefen, ist jedenfalls nicht sicher als Kennzeichen eines Lehrunterschiedes aufzufassen. Und außerdem frägt sich bei dem ganzen Buche, wie viel auf Rechnung der Form kommt und wie sich hiezu die Subjektivität des Verfassers verhält. Je mehr das prophetische Schauen einen objektiven Charakter hat, desto weniger dürfen wir Alles dabei auf Rechnung der Person setzen. Wenn wir also an den Charakter der alttestamentlichen Prophetie denken, und an die in den Tiefen des menschlichen Geistes begründete Anlage zu einem Schauen, das etwas Anderes ist als das gemeine Träumen oder Sinnen, werden wir zwar anerkennen, daß die Modifikation der prophetischen Anschauung eine individuelle bleibt, aber dabei doch die objektive Macht als einen Factor anerkennen, dessen Berücksichtigung in der Beurtheilung des Inhaltes leiten und Vorsicht gebieten muß.

2. Charakter und Gliederung des johanneischen Lehrbegriffs.

§. 91.

Ungeachtet Johannes in seinen Schriften nicht veranlaßt war, den Unterschied des Christenthums vom Alten Bunde polemisch geltend zu machen, wie Paulus, so kommt doch seine Lehre mit der des Heidenapostels wesentlich darin überein, daß auch er das Christenthum wesentlich in seiner vom alten Bunde unterschiedenen Eigenthümlichkeit auffaßt, und zwar vorherrschend vom christologischen Standpunkte aus. Ihm ist daher das Christenthum die Gnade und Wahrheit in Christo Jesu, welche er mithin vor Allem in Christo selbst, dann aber auch in ihrer Mittheilung an die

Welt anschaut. Und daraus ergibt sich der gedoppelte Charakter seiner Darstellung, daß er 1) von dem ewigen Princip alles Lebens ausgehend nicht den anthropologischen Standpunkt, sondern den theologischen und zwar als einen objektiven einnimmt, dergestalt, daß er die ganze christliche Lehre von der Person Christi aus entwickelt, 2) daß er dabei eine vorherrschend intuitive, nicht dialektische Darstellung gibt. Nach diesem Charakter hat die Gliederung der Lehre auszugehen von Gott und seinem Sohne, und dann erst von der Welt zu handeln, um mit der Gemeinschaft Gottes in Christo zu schließen.

1. Der johanneische Lehrbegriff gehört seinem Charakter nach der zweiten Grundform der apostolischen Lehre an, welche das Christenthum vorzugsweise in seinem Unterschiede vom alten Bunde auffaßt. Ihm ist das Evangelium nichts Anderes, als Gnade und Wahrheit in Christo Jesu, Joh. 1, 17., vgl. 14., und zwar im Gegensatze zu dem durch Mose gegebenen Gesetze. So stehen einander gegenüber: die Gnade und Wahrheit, und das Gesetz; Christus und Mose. Hiermit ist sogleich sein Standpunkt als christologischer bezeichnet; was das Christenthum gegenüber vom Gesetze Eigenthümliches hat, weist er nicht nach in seiner Wirkung auf den Menschen, obgleich dieß allerdings implicite im Begriffe der Gnade und Wahrheit liegt, sondern er stellt den Gegensatz in der Person der Urheber, in dem objektiven Grunde beider Seiten dar, und dieß unterscheidet ihn von Paulus, der gerade umgekehrt, wo er den Unterschied am nachdrücklichsten ausführt, nicht auf die Persönlichkeit Christi im Gegensatze eines bloßen Menschen wie Mose, sondern auf die subjektive Wirkung zurückzugehen pflegt. Dagegen ist der johanneische Lehrbegriff hierin offenbar verwandter dem des Hebräerbriefes, der 1, 1—3. sogleich den Sohn in seinem Unterschiede von den Propheten zeigt, ihn dann als Gott aus dem Alten Testamente nachweist, und weiterhin die ganze Eigenthümlichkeit des Christenthums und seiner Versöhnung gründet auf das eigenthümliche Wesen Christi, der ein ganz anderer Hohepriester sey als der des alten Bundes. So bildete der Hebräerbrief den Uebergang zu Johannes. Aber Johannes macht nicht erst polemisch gegenüber vom alten Bunde die Eigenthümlichkeit des Christenthums geltend, sondern er ist im ruhigen Besitze und in der ruhigen Anschauung derselben begriffen, so bedeutsam er auch den Gegensatz hervorhebt. Demgemäß geht er nun auch ganz einfach auf die positive Darstellung dieser Eigenthümlichkeit ein, ohne Polemik. Von Christo geht er aus, und zwar von seiner Person, nicht von seinem Werke; so sehr er auch seinen

Tod hervorhebt. Wenn er von ihm spricht, betrachtet er ihn nicht vorherrschend wie Paulus als den gestorbenen und auferstandenen; diese Momente stehen ihm fest, aber sie sind bei ihm schon einbegriffen in der Person Christi, wie er sie anschaut, und in welcher er Alles, was von ihm ausgeht, zusammenschaut. Christus selbst ist nach Joh. 1, 14. voll Gnade und Wahrheit, sie ist nicht nur durch ihn geworden, V. 17., sie ist in ihm selbst, weil er der mit Herrlichkeit begabte Eingeborene vom Vater ist. Eben weil er sie in ihm angeschaut hat, hat er auch ein Evangelium geschrieben, und zwar dasjenige, welches ihn am leuchtendsten als den, der πληρης χαριτος ist, darstellt. Eben deßwegen hat er an die Spitze jenes Evangeliums den Prolog gestellt, in welchem er den Blick von Anfang an auf Christum fixirt, und zwar auf sein gottmenschliches Wesen. So geht er auch in seinem Briefe, 1 Joh. 1, 1—3., ganz aus von Christus; Alles, was er verkündigt als christliche Wahrheit, faßt er zusammen in das, was er mit Augen gesehen und mit Händen betastet hat, also in die Person Christi selbst. Und in diesem Sinne ist auch die Apokalypse ächt johanneisch, wenn wir auf ihren Eingang, 1, 4—8., sowie auf die Sendschreiben in den drei ersten Kapiteln sehen, welche alle ausgehen von der Person Jesu. Hienach erhellt, wie eben dieß den unterscheidenden Charakter des johanneischen Lehrbegriffs ausmacht, daß er nicht wie Paulus (mit Ausnahme des Kolosserbriefes) den anthropologischen Standpunkt einnimmt, sondern den theologischen. Vom Princip alles Lebens geht er aus, und kommt dann von oben herab auf das, was in der Erfahrung vorliegt. Nur ist ihm dieser theologische Standpunkt identisch mit dem christologischen, weil eben dieses Princip in Christo liegt, und der Vater erkannt wird durch den Sohn, Joh. 1, 18. Und zwar ist dieser Standpunkt ein objektiver: nämlich das Göttliche, wie es in Christo ist, wird nicht zunächst betrachtet, als den Menschen mitgetheilt, sondern zuerst schaut er das ewige Leben in Christo an und für sich, obgleich er dann ebenso gewiß die Mittheilung an die Welt darstellt. So aber konnte das Christenthum nur aufgefaßt werden, nachdem der große Kampf des Paulus gegen die judaistische Auffassung zum Siege durchgekämpft war. Wenn aber eben dieses Ausgehen von der Christologie bei Paulus sich fast nur im Kolosserbriefe fand, so ist wohl zu bemerken, daß dieser Brief in eine Gegend gerichtet ist, in deren Nähe die Wirksamkeit des Johannes ihren vorzüglichsten Schauplatz hat. Die Anfänge einer das Christenthum alterirenden Gnosis haben jenen Brief hervorgerufen. Aehnliche Veranlassungen mögen die in der persönlichen Eigenthümlichkeit des Johannes begründete Richtung bei ihm zur Reife gebracht haben.

2. Es ergibt sich von selbst, daß die Darstellung dieses Apostels,

welcher mehr als irgend ein Anderer die spekulative Richtung verfolgt und die Anfänge einer christlichen Gnosis gibt, wie es seinem persönlichen Charakter und der geschichtlichen Beziehung seiner Schriften entspricht, nun ein mehr intuitives als dialektisches Gepräge trägt. Aus der tiefen Ruhe seines inneren Glaubenslebens ging eine Auffassung der christlichen Wahrheit hervor, welche auf der Anschauung beruht, in die Form des Gedankens wohl eingeht, dieselbe aber nicht zur vollen Entfaltung kommen läßt. Die Wahrheit erscheint in großen umfassenden Begriffen, ohne daß diese so zerlegt würden, wie wir es bei Paulus finden, wo die Lehre wohl auch aus innerer Erfahrung fließt, aber in der gegenseitigen Ableitung der Begriffe und Wahrheiten in ganzen Schlußreihen sich verstandesmäßig entwickelt; daher sind auch die johanneischen Begriffe so viel umfassend, nicht so strenge geschieden und begrenzt und deßwegen sehr schwer zu erschöpfen. Die Darstellung ist viel massenhafter und deßwegen auch weniger reich in der Gliederung, besonders tritt die psychologische Entwicklung sehr zurück. Die intuitive Richtung ist zugleich eine spekulative. Die Fülle der Anschauung, die Neigung, die Einheit als Mannigfaltiges geltend zu machen, hindert doch nicht, daß eben das christliche Bewußtseyn ganz gerichtet ist auf das Eine Höchste, Ewige, den ewigen Gott in seiner Ureinheit mit Christus, und dieß macht seinen Charakter zu einem spekulativen. Diese intuitiv spekulative Richtung können wir nicht nur da verfolgen, wo er sich in dem Gebiete des göttlichen Grundes der Dinge bewegt, sondern auch auf praktischem Gebiete, bis in die subjektive Ausprägung des Princips hinein, wie denn die starke Betonung des Begriffes der Liebe auf diesem Gebiete (vgl. den ersten Brief) gewiß hieher gehört. Es ist derselbe auf die Einheit und auf eine positive Anschauung derselben gerichtete Geist, der hier zur Innigkeit wird, die das Göttliche in seinem Eingehen in die Menschen faßt.

3. Nach obiger Entwicklung ihres Charakters kann die Darstellung der johanneischen Lehre nur von Gott ausgehen und zwar objektiv, nicht also von der Gottgemeinschaft, sondern von Gottes in Christo offenbarem Wesen. Sie wird also zuerst handeln von Christus und durch ihn vom Vater und Sohne. Von hier aus geht sie erst über auf die Welt und das Verhältniß Gottes zur Welt und Menschheit, wie es ursprünglich war und wie es geworden ist. Und zuletzt hat sie die Welt in ihrer Gemeinschaft mit Gott durch Christum zu betrachten, das Werk und Resultat der Erlösung. Es ergeben sich also die drei Hauptabschnitte:

A. Gott in Christo,
B. die Welt und der Mensch,
C. die Gemeinschaft der Welt mit Gott durch Christus.

3. Die einzelnen Lehren.

A. Gott in Christo.

a) Das Wort, der eingeborene Sohn.

§. 92.

Der Ausgangspunkt der ganzen johanneischen Lehre ist die Lehre vom Sohne Gottes, welche dieser Apostel eigenthümlich gestaltet hat; indem er von Jesus Christus besonders gern den Namen Sohn Gottes gebraucht, ist ihm der Sohn das menschgewordene Wort, das, von Anfang bei Gott und selbst Gott, die Weltschöpfung vermittelt, und der Lebensquell für die Welt und von jeher das Princip der Erleuchtung für die Menschenwelt ist, aber von dieser nicht begriffen, sofort wirklich in der Welt erschien und zwar als Mensch unter Menschen. Er ist das Leben und Licht, der mit Herrlichkeit begabte eingeborene Sohn, und hat die vollkommene Offenbarung und Mittheilung Gottes verwirklicht, als das erschienene und zum Gegenstande voller Erfahrung gewordene ewige Leben, das den Menschen sich mittheilt, und eben dadurch die Gemeinschaft mit Gott vermittelt, und zwar so, daß wer den Sohn sieht, auch den Vater sieht, und wer den Sohn hat, auch den Vater hat. Er ist der von Anfang an Seyende, der Gerechte und Reine, der Heilige und Geweihte, von dem der Vater zeugt. Ob Johannes auch den Menschgewordenen, wie den Logos Gott nennt, ist zweifelhaft.

1. Der Begriff des Sohnes als des menschgewordenen göttlichen Wortes ist von Johannes im Prologe des Evangeliums 1, 1—18, dargelegt, womit die kurzen Andeutungen im Eingange des ersten Briefes zu vergleichen sind: *ὁ λογος της ζωης*, 1 Joh. 1, 2., sowie denn auch der *λογος του θεου*, der Offenb. 19, 13. als ein mysteriöser Name Christi dargestellt ist. Der Begriff dieses Logos aber ist aus dem Eingange des Evangeliums zu entnehmen. Jedenfalls müssen wir ihn vielmehr aus dieser unmittelbaren Quelle zu schöpfen suchen, als aus der außertestamentlichen Geschichte seiner Entwicklung. Johannes mochte wohl auch eine äußere Veranlassung haben, eben sich dieses Ausdruckes zu bedienen, um das Göttliche in Christo zu bezeichnen; er mochte sie finden in der in Kleinasien verbreiteten alexandrinischen Logosidee, wie denn Ephesus in lebhaftem, nicht nur merkantilem, sondern auch geistigem

Verkehre mit Alexandrien stand. Allein in keinem Falle dürfen wir voraussetzen, daß Johannes sich diesen Begriff nun eben so angeeignet haben werde, wie er in der alexandrinisch-jüdischen Philosophie gangbar war, sondern wir müssen uns zum Voraus auf den Standpunkt stellen, erst die dem Johannes angehörige Modifikation des Begriffes vom Logos aus seinem Gedankenzusammenhange heraus zu entwickeln. Noch mehr als die alexandrinische Logosidee in positiver Anknüpfung dürfen wir als eine Veranlassung der Eigenthümlichkeit des johanneischen Prologs und seiner ganzen Lehre von Christo ansehen die in Kleinasien beginnende falsche Gnosis, die sich in das Christenthum einschlich, sich dessen zu bemächtigen und es nach ihren Begriffen zu gestalten suchte. Allein auf der anderen Seite liegt doch der Grund dieser Eigenthümlichkeit viel tiefer, in *der Art des Apostels selbst*, wie wir uns ihn denken dürfen, in seiner ganzen auf das Göttliche als das Primitive und dessen Anschauung gehenden Richtung. Es war daher ebensowohl die Darlegung seines eigenen Bewußtseyns, als die Rücksicht auf das Bedürfniß seiner Zeit und Umgebung, was den Apostel bei dieser Darstellung leitete. In dem Prologe gibt er das Resultat und die Quintessenz alles dessen, was er als ein treuer Zeuge Jesu von seinem Leben und von seinen Reden zu berichten hat; er gibt zugleich den Gesichtspunkt an, unter welchem man dasselbe von Anfang an auffassen sollte, und statt daß demnach die Synoptiker Matthäus und Lukas dem öffentlichen Auftreten eine Geschichte seines irdischen Ursprunges und Anfangs, eine menschliche Genealogie voranschicken und auch dadurch ihren Charakter bewähren, bei der thatsächlichen Erscheinung stehen zu bleiben, so gibt nun er eine Zurückführung dieser Erscheinung auf das Ewige, Uranfängliche, eine göttliche Genealogie. Denn dieß Göttliche an ihm vornehmlich will er schildern und davon gleich von vornherein seinen Ausgang nehmen.

Fassen wir nun den *Inhalt dieses Prologs* ins Auge, so tritt uns die gedoppelte Absicht entgegen, das göttliche Wort in seinem Wesen und seiner Wirksamkeit und in seiner menschlichen Erscheinung zu schildern. Und, was das erstere betrifft, so haben wir wieder das *Verhältniß des Wortes zu Gott* und das *zur Welt* zu unterscheiden. Der Apostel beginnt mit dem Uranfange. Uranfänglich war der Logos, ἐν ἀρχη V. 1. Diese ἀρχη ist hier offenbar etwas ganz Anderes als bei Markus, 1, 1. wo der Anfang der Verkündigung gemeint ist. Es ist hier auch nicht der geschichtliche Anfang im Gegensatze gegen das bloße *Seyn* der Welt, denn den Gegensatz zur Welt hebt erst V. 3. und in einer viel stärkeren Weise hervor. Man kann wohl am ehesten dieses ἐν ἀρχη vergleichen mit dem בראשית in Genes. 1, 1., sofern dort das Schaffen entgegensteht allem zeitlichen *Seyn*; aber wenn nun doch dort schon der

Uebergang zum zeitlichen Werden darin liegt, so unterscheidet sich davon wieder unser ἐν ἀρχῃ, sofern es uns über dieses Schaffen hinausversetzt, vgl. 17, 5. und so das eigentlich Uranfängliche bedeutet, welches jenseits aller Zeit ist, vermöge des Gegensatzes zu παντα ἐγενετο V. 3. Indem nun der Logos uranfänglich war, wird ein Verhältniß zu Gott von ihm ausgesagt. Er wird unterschieden von Gott, denn er ist προς τον θεον, bei Gott, in der Gemeinschaft Gottes; aber es ist dieß zugleich schon wieder Bezeichnung der Einheit und wie diese Einheit zu denken, ergibt sich dann aus dem Satze: θεος ἠν ὁ λογος, wo θεος Prädikat ist. Da wir die Einheit Gottes schlechthin voraussetzen dürfen und müssen, so ergibt sich hieraus, daß der Logos so eins mit Gott ist, daß er von ihm zwar unterschieden, aber nicht geschieden werden kann; θεος ἠν ὁ λογος ist also nicht ein Gegensatz zu ὁ λογος ἠν προς τον θεον, aber auch nicht identisch damit, sondern es sagt dasselbe nur stärker und bestimmter aus, es ist ein neues Prädikat, welches den Unterschied in der Einheit aussagt. Und diese Einheit darf nicht katachrestisch gedacht werden, sondern je strenger das Evangelium den Monotheismus hervorhebt, Joh. 17, 3. 5, 44., desto mehr muß der Logos, welcher nach Johannes Gott war, wirklich Eins mit der göttlichen Wesenheit seyn. Es ist daher in diesem Begriffe viel mehr enthalten, als εἰκων θεου. — Das zweite ist nun das Verhältniß des Logos zur Welt, V. 3. Das Dasein der Welt wird auf ihn zurückgeführt als das vermittelnde Organ der Weltschöpfung, dieß liegt in δια, — nicht die letzte Ursache, aber die organisch vermittelnde Ursächlichkeit. Aber mit dieser allgemeinen Bezeichnung des Verhältnisses begnügt sich der Apostel nicht, sondern er deutet einestheils an, wie dieses bezeichnete Verhältniß näher zu denken sey, anderentheils wie mit demselben noch ein weiteres Verhältniß zur Welt gesetzt sey. In dem Logos war das Leben, V. 4.; sofern er in sich Leben ist, konnte es eben geschehen, daß durch ihn Alles geworden ist, durch ihn, als den Lebendigen, der als solcher auch die wirkende Ursache eines außer ihm bestehenden Lebens werden konnte. Aber ebensofern das Leben in ihm ist und von ihm auf die Welt überging, so war er nun der Lebensquell für die Welt, und dieß spricht der Apostel aus mit den Worten, daß er das Licht der Menschen gewesen sey. Die ζωη ist das allgemeine Princip des Lebens ohne Trennung des geistigen und leiblichen, im φως ist nun dieses Princip schon bestimmt gewendet, nämlich als das geistig erleuchtende gedacht. Dieß aber dürfen wir nicht auf eine bestimmte Zeit der Menschengeschichte einschränken, sondern es ist allgemein zu denken. V. 4., enge zusammenhängend mit V. 3., führt uns auf die ganze Menschengeschichte hin. Und wie es in dieser Menschengeschichte aufgetreten ist, so hat es sich darin auch als heiligendes Princip mit seiner Wirksamkeit geoffenbart mitten

in der finsteren Welt. Es scheint in der Finsterniß, V. 5., was als gegenwärtig ausgesprochen ist, weil eben dieses Leuchten ein fortwährendes ist. Und so ist nun durch diese Entwicklung bis zum fünften Vers hin angebahnt, was der Apostel über die Erscheinung seiner Zeit zu sagen hat. Er äußert sich hierüber vorerst kurz dahin, daß dieses Princip geistiger Erleuchtung und Heiligung nicht im Täufer erschienen ist, obgleich er von Gott gesandt war, daß vielmehr sein Beruf nur dahin ging, von diesem Lichte zu zeugen, 6—8. Und nun verfolgt er erst noch einmal positiv die Wirksamkeit des Logos in der Menschengeschichte weiter. Das Erste war, daß der Logos von jeher das Princip der geistigen Erleuchtung gewesen ist. Eine über dieses *φαινει* hinausgehende Stufe der Offenbarung aber ist nun schon V. 9. und 10. angedeutet: es ist in der Welt aufgetreten und offenbart sich als das wahrhaftige Licht, aber zugleich als ein solches Princip, das einen Gegensatz unter den Menschen findet. Obgleich auch die Menschenwelt ihm angehört und durch ihn geschaffen ist, so widerstrebt sie ihm doch überall, 10. 11; wo dieses Widerstreben aber nicht stattfindet, da offenbart sich sein Wesen und seine Wirksamkeit darin, daß solche Menschen durch den Glauben an ihn Kinder Gottes werden, als aus Gott geboren, 12. 13. Und nun folgt erst die dritte Steigerung seiner Wirksamkeit. Nicht nur wirkt der Logos geistig erleuchtend unter den Menschen, sondern er ist aufgetreten und wohnt unter ihnen, so daß ihnen seine Herrlichkeit anschaulich wurde, 14 ff. Er ist in der Welt als Mensch, menschlich-individualisirt erschienen. — Dieß ist der Gedankengang des Prologs mit den Prädikaten, welche hier dem Logos gegeben werden.

2. Es frägt sich nun, welchen Begriff vom Logos wir hienach bei Johannes zu finden haben, wobei wir theils die Auslegung des Wortes, theils die geschichtliche Entwickelung des Begriffes zu Hilfe nehmen müssen. Die meisten Auslegungen des Begriffs aus dem Worte sind uns durch die Entwickelung des Prologs von selbst abgeschnitten. So kann unter dem Logos nicht das sonst in der Schrift so genannte Wort Gottes, nämlich die bisher verborgene, nun durch Christum geoffenbarte Wahrheit verstanden werden, wie Aeltere und Neuere gewollt haben. Denn nicht geoffenbarte Wahrheit ist der Logos nach dieser Entwicklung, sondern vor Allem schöpferisches Princip der Welt. Auch kann man nicht *ὁ λογος* = *ὁ λεγομενος* = der Verheißene deuten. Schon das letztere wäre eine harte Ausdrucksweise, und dafür *λογος* zu setzen, noch härter, abgesehen davon, daß Christus nirgend einfach der Verheißene genannt wird. Aber der hohe Ausgang, welchen Johannes im Prologe nimmt von der schöpferischen Wirksamkeit des Logos her, verbietet auch Auslegungen wie Lehrer, *ὁ λεγων τα του θεου*, der auctor verbi divini, oder dann Stifter des

Christenthums, oder einfach λογος = ὁ λεγων = auctor doctrinae, wo metonymisch der effectus pro efficiente gesetzt wäre. Daß Christus Lehrer ist, wird gar nicht hervorgehoben, außer V. 14., wonach er aber den Vater nicht nur durch sein Wort bekannt macht, sondern eben sofern er der Menschgewordene Logos ist, und als Logos das Princip aller schöpferischen und offenbarenden göttlichen Thätigkeit. Aber auch der Wortausdruck ist solchen Auffassungen schon entschieden zuwider; überall ist λογος nicht der Sprecher, der Lehrer, sondern das *Gesprochene*, vgl. Ps. 33, 6. Ps. 147, 15. 18. Der Sprechende nun ist ganz nach biblischem Sprachgebrauche Gott, und ὁ λογος dann das von ihm Gesprochene; wie denn auch bei Philo der absolute Gott der Sprechende, ὁ λεγων oder λαλων genannt wird, eben in seinem Verhältnisse zum λογος, der auch das ῥημα του ἀιδιου heißt; nur in abgeleiteter Weise als ἑρμηνευς του θεου ist der Logos auch Sprecher, was aber jedenfalls einen weiteren Umfang hat als Lehrer. Ebensowenig aber endlich ist die Darstellung des Wesens und der Wirksamkeit des Logos der Bedeutung: Vernunft, ratio, oder: Weisheit, günstig. Wenn auch diese Begriffe im Logosbegriff als Momente mitgesetzt sein können, so kann doch weder von der Weisheit als göttlicher Eigenschaft gesagt werden, θεος ἠν ὁ λογος, noch paßt zu einem dieser beiden Begriffe die Aussage der Menschwerdung unmittelbar. Ueberhaupt aber kommt in der Schrift nirgends der Begriff des Wortes (λογος, דבר) für die Eigenschaft der Weisheit vor; und hier insbesondere beweist das Verhältniß zu der χαρις und ἀληθεια, V. 14. 16. 17., daß der Begriff des Logos ein viel umfassenderer seyn muß. Der Logos kann nach allen Prädikaten, welche er hier hat, nur ein Ausdruck seyn für Gott selbst, sofern er schaffend, wirkend, sich offenbarend und mittheilend gedacht wird. Und eben auf dieses selbe Ergebniß werden wir geführt, wenn wir den *geschichtlichen Entwicklungsgang* des Begriffes ins Auge fassen, und die Spitze dieser Entwicklung mit dem johanneischen Begriffe vergleichen. Der Entwicklungsgang der Logos-Idee führt uns von den Wurzeln derselben im Alten Testamente durch die apokryphische Literatur bis zur alexandrinischen Gnosis. Auf dem *alttestamentlichen* Gebiete erscheint uns das Wort, indem Gott als der Sprechende schafft und wirkt, und durch Beides sich offenbart. Dabei wird dann Gott als der wirkende und sich offenbarende bald vorzugsweise von Seiten seiner Macht dargestellt, wie er spricht und es geschieht, bald von Seiten seiner Weisheit, daher diese so stark hervorgehoben wird Prov. 8., Hiob 28., und unter den Apokryphen Sir. 24., und es wird hier, wie auch Weish. Sal. 7. theils das ursprüngliche Verhältniß der Weisheit zu Gott, theils ihre Wirkung in der Welt dargestellt, und zwar die letztere als ein Wohnungmachen bei den Menschen, Baruch 3, 9. — 4, 4. Diese gött-

liche Weisheit, die unter dem jüdischen Volke gewandelt hat, ist das Gesetz Gottes. Im Buche der Weisheit als einer alexandrinischen Schrift wird dann diese Weisheit theils in der Darstellung personificirt, theils auf solche Weise prädicirt, daß es wenigstens nach einigen Stellen zweifelhaft seyn kann, ob sie nicht wirklich schon als Emanation aus Gott hypostasirt gedacht ist. Dabei wird dann zugleich neben der Weisheit die Macht Gottes hervorgehoben, und zwar so, daß theils die Weisheit selbst wieder *παντοδυναμις*, 7, 23, genannt wird, theils das Machtwort Gottes selbst als erscheinend dargestellt ist unter dem Schema einer Person, Weish. Sal. 18, 15., ein Schema, welches aus der Erscheinung des Würgengels genommen ist 1 Chron. 21, 15. Von der Art nun, wie hier die unumschränkte Wirksamkeit Gottes bald durch *σοφια*, bald durch *λογος* bezeichnet wird, war es nur ein kleiner Schritt, im Worte *λογος* beides zu vereinigen, — ein Schritt, der sich am leichtesten auf griechischem Sprachgebiete erwarten läßt. Er ist in der Theorie Philo's gemacht. Hier ist der Logos der Inbegriff der göttlichen Kräfte, aber es ist sowohl sein Wesen, als sein Verhältniß zum absoluten Gott in einer mystischen Dunkelheit gehalten, welche es schwer macht zu entscheiden, ob er wirklich als eine Hypostase gedacht ist, oder nicht. Auch die für das Erstere neuerlich geltend gemachten Gründe sind wohl nicht als zwingend zu betrachten. Dieß ist weder das Prädikat *ἀρχαγγελος*, denn Philo nennt doch auch die göttlichen Kräfte, welche gewiß nicht hypostasirt zu denken sind, *ἀγγελος*, und andererseits nennt er den absoluten Gott selbst auch *ἀρχαγγελος*, ohne ihn doch damit in Eine Linie mit seinen Kräften stellen zu wollen, zum Beweise, wie fließend solche Bestimmungen sind, — noch das *ὁ δευτερος θεος*; denn dieß könnte auch der absolute Gott selbst, nur in einer andern Beziehung gedacht, seyn. Ebensowenig kann man aus der betonten Realität des Gegensatzes zwischen Gott und der Welt auf die Realität der Logos-Hypostase schließen. Im Gegentheile, je schärfer jener Gegensatz gefaßt ist, desto eher ist anzunehmen, daß dann hier ein blos relativer Unterschied sey. Der Unterschied des verborgenen und offenbaren Gottes wird der einer Relation, nicht einer Person seyn.

Wie dem aber auch sey, so bleibt jedenfalls zwischen dem philonischen und dem johanneischen Logos ein großer Unterschied, der sich schon darin bezeichnet, daß wir den immanenten Logos des Philo nicht mit dem immanenten des Johannes vergleichen können; denn der hervortretende Logos bei Philo entspricht dem fleischgewordenen bei Johannes: was aber jener bei Philo an Selbstständigkeit hat oder zu haben scheint, das eignet dem johanneischen schon vor der Menschwerdung. Hiermit hängt dann zusammen, daß Philo seinen Logos nur katachrestisch *δευτερος θεος* nennt; Johannes aber nennt ihn *θεος* im strengsten Sinne didaktisch; hiemit sind aber nicht

zwei Hypostasen als zwei Naturen gesetzt, sondern auf der einen Seite identificirt er ihn mit Gott, auf der anderen unterscheidet er ihn von demselben. Der Logos ist Gott als der von sich selbst unterscheidbare, das Seyn und Leben der Welt vermittelnde. Ferner ist der philonische Gegensatz der Hyle aufgehoben dadurch, daß Johannes Alles geworden seyn läßt durch den Logos. Und an die Stelle des physischen Gegensatzes von Licht und Finsterniß ist bei ihm der sittliche Gegensatz, Joh. 1, 5. getreten; und im Zusammenhange damit an die Stelle der philonischen doketischen ὀψις des Göttlichen im Messias bei Johannes die reale Menschwerdung des Wortes, Joh. 1, 14.

So zeigt denn der Blick auf den geschichtlichen Gang der Entwicklung zwar die Anknüpfungspunkte dieser Lehre schon im Alten Testament; in Beziehung auf die ausgeprägte alexandrinische Logoslehre aber bemerken wir vielmehr die entschiedene Originalität des Johanneischen Begriffes vom Worte, welche nur durch die geschichtliche Beziehung auf Jesum und die Abhängigkeit von seiner Lehre zu erklären ist. Die Johanneische Lehre hat mit jener Entwicklungsreihe nur das gemeinsam, daß der Logos der Ausdruck ist für das Princip der wesentlichen Gottesoffenbarung, und hierin dient diese geschichtliche Parallele mit zur Abweisung aller diesen Logosbegriff umgehenden Auslegungen. Im Uebrigen unterscheiden ihn die Prädikate, die ihm gegeben sind, so wesentlich, daß die nähere Bestimmtheit des Begriffes nur aus der Gedankenreihe des Johanneischen Prologes selbst erhellt. Wenn Johannes das Wort geradezu mit Gott identificirt, so geht daraus hervor, daß dasselbe jedenfalls für ihn mehr als eine göttliche Kraft, daß es vielmehr gleich dem Inbegriff aller göttlichen Kräfte, vgl. V. 14., sein muß. Man kann hiebei an den Logosnamen in der Apokalypse 19, 13., denken, welcher derselben Person gegeben wird, die in sich die göttlichen Kräfte, die ἑπτα πνευματα, 3, 1., welche unter dem Symbole der ἑπτα κερατα und ἑπτα ὀφθαλμοι, 5, 6., hauptsächlich in den zwei Beziehungen der Allwirksamkeit und Allwissenheit dargestellt sind, vereinigt. Dieser Inbegriff der göttlichen Kräfte, welcher mit Gott selbst identisch ist, kann auch weder eine emanirte Kraft, noch eine göttliche Substanz außer Gott seyn, sondern so sehr er ein selbstständiges Princip ist, so wesentlich ist er doch von Gott blos unterschieden und nicht außer Gott. Der λογος bei Johannes ist Gott, als reflektirter, gesprochener; aber obgleich reflektirt, so ist er doch so sehr Gott, daß in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnt, und nichts Aeußeres für ihn ist. Alles was von Gott in der Welt offenbar ist, das ist im λογος konstituirt; und als reflektirter Gott ist er es, durch welchen der Ursprung der Welt, ihr Bestehen und ihre Vollendung vermittelt ist. Hiermit ist nun zu vergleichen, was Jesus selbst Joh. 5, 26 über sein Sohnesverhältniß zum Vater ge=

sagt hat, wonach ihm der Vater gegeben hat, das Leben in ihm selber zu haben, aber in mitgetheilter Weise. Auf diesen durch den Prolog des Evangeliums bestimmten Logosbegriff haben wir nun auch im ersten Briefe 1, 1. *ὁ λογος της ζωης* zu beziehen. Zwar haben viele Ausleger in dieser Stelle *λογος* in der gewöhnlichen Bedeutung „Lehre" genommen, die Lehre vom Leben, und mit dem Zweck der Lebensmittheilung als Gegenstand dessen, was die Apostel sinnlich wahrgenommen haben, was aber von Anfang der Welt an von Gott vorherbestimmt und vielfach vorangedeutet worden. Ja man hat das *ἠν ἀπ' ἀρχης* selbst auf den Anfang des Lehramtes beziehen wollen. Das Letztere verbietet sich von selbst durch die Parallele des zweiten Verses — *την ζωην την αἰωνιον ἡτις ἠν προς τον πατερα* rc. Aber überhaupt weisen schon die Aussagen *ὁ ἑωρακαμεν* und *ὁ ἀκηκοαμεν* auf die Person hin, wie denn in der Grundanschauung des Johannes überall die persönliche Erscheinung Jesu voransteht. Der ganze Zusammenhang von Vs. 1—3. legt es nahe, daß es sich bei dem *λογος της ζωης* um den persönlichen *λογος* handelt, der identisch ist mit dem V. 3. erwähnten Sohn, und von dem allein gesagt werden kann, sie haben ihn gesehen. Und der Gebrauch des Neutrums beweist nur, daß Johannes etwas allgemeiner und unbestimmter reden wollte, eben um das Principielle, was in diesem Begriffe liegt, hervorzuheben. Dieß ist nun aber neben dem Prologe die einzige Stelle, in welcher vom Logos die Rede ist, da wir 1 Joh. 5, 7. nach dem Gewicht der äußeren Zeugnisse und nach dem Zusammenhange als unächt zu betrachten haben.

3. Sehen wir nun auf die weiteren Aussagen über den, der von Johannes als das Wort bezeichnet ist, so ist von ihm gesagt, daß in ihm das Leben, ja daß er selbst das Leben ist, ferner das Licht, und der mit der Herrlichkeit begabte eingeborne Sohn vom Vater, der mit dem Vater eins ist. Im Prologe, Joh. 1, 4. ist gesagt: in ihm war Leben; im ersten Briefe, 1 Joh. 1, 1., wird er geradezu *ὁ λογος της ζωης* genannt, und im zweiten Verse schlechtweg *ἡ ζωη*. Im ersten Verse sind beide Begriffe zusammengestellt, hieraus hat sich die Nothwendigkeit ergeben, sich über beide zu erklären; hienach ist eben der Logos Gegenstand menschlicher Erscheinung, sofern die *ζωη* erschienen ist, und insoferne haben sie das Leben gesehen und verkündigen es als den, der beim Vater war. Der *λογος* ist also das Leben schlechtweg. Das Leben ist bei Johannes ein vielumfassender Begriff. Leben im eigentlichen Sinne kommt Gott zu; es liegt also ein tieferer Sinn wohl auch zu Grunde, wenn dasselbe auf die Menschen übergetragen wird. In Joh. 5, 26. stellt Jesus selbst den Vater als *ζων* dar; er hat das Leben schlechthin in sich. Dennoch wird er nicht geradezu das Leben genannt, sondern dieß geschieht nur beim Sohne. Der Grund liegt darin, daß eben der Sohn das er=

schienene göttliche Leben, und eben damit auch die Quelle desselben für uns ist. Wie Gott überhaupt das selbstständig lebendige Seyn ist, von dem alles wahre Seyn ausgeht, so ist der Logos das Leben in sich, obgleich er es vom Vater als mitgetheilt empfangen hat; und so ist er das Princip desselben insbesondere für die Menschheit. Alles wahre Leben, die wahre Lebenskraft, als geistige und leibliche, ist enthalten in dem, was von ihm stammt, und sofern im Menschen das wahre Leben in sich befriedigende Einheit, Seligkeit ist, insofern ist auch die ζωη Seligkeit (freilich nicht isolirte Glückseligkeit). — Wie er nun aber das Leben genannt wird, so auch das L i c h t, Joh. 1, 4. 5. 9. Das Licht wird von Johannes aber auch als Bezeichnung des göttlichen Wesens überhaupt gebraucht, 1 Joh. 1, 5—7. (wie auch bei Philo). Als Licht wird Gott betrachtet vermöge seines geistigen Seyns, als selbstbewußtes Wesen, das als solches heilig und gut in sich ist. So ist nun der Sohn das Licht als das gleich geistige Leben, das, in sich intelligent und heilig, auch die Fülle intelligenten und heiligen Lebens mittheilt an die Welt. — Dieses als Leben und Licht bezeichnete Wort nun ist weiter bezeichnet als der mit Herrlichkeit begabte e i n g e b o r n e S o h n des Vaters voll Gnade und Wahrheit, Joh. 1, 14. 18. vgl. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9., der *μονογενης* nicht als Liebling, sondern als der Einzige in seiner Art. Er hat die vollkommene Offenbarung und Mittheilung Gottes verwirklicht als das erschienene ewige Leben, 1 Joh. 1, 1—3., welches sich Joh. 1, 14—18 mittheilt und zu dem Vater führt, 1 Joh. 2, 23. vgl. 22. 4, 15. 2 Joh. V. 9. Er ist der von Anfang seyende, *ὁ ἀπ᾽ ἀρχης* 1 Joh. 2, 13., der Heilige, 1 Joh. 2, 20., der Gerechte, 1 Joh. 1, 9. ꝛc., von dem der Vater zeugt, 1 Joh. 5, 9. 10. 11. — Das aber läßt sich nicht erweisen, daß Johannes ihn als den *ἀσαρκος* schon geradezu *υἱος* nenne; ebensowenig umgekehrt, daß er auch den Menschgewordenen noch *θεος* nennen würde: die Stelle 1 Joh. 5, 20. ist wahrscheinlicher so zu fassen, daß der *ἀληθινος θεος* zunächst der Vater ist, vgl. Joh. 17, 3., obgleich *Ἰησους Χριςος* dem *οὑτος* zunächst vorangeht; wie denn *οὑτος* auch 2 Joh. 7. sich nicht auf das zunächst vorangehende Subjekt bezieht. Aber es ist, da der Sohn Gottes Jesus Christus, vgl. V. 20., das herrschende Subjekt ist, der Vater verstanden nur soferne er im Sohn offenbar ist. Uebrigens ergänzt sich nun, was Johannes in seinem eigenen Namen sagt, durch seine Geschichtsdarstellung, in welcher er offenbar sehr absichtlich den Ausruf des Thomas, Joh. 20, 28., an die Spitze des ganzen Evangeliums stellt; die Geschichte wird so weit fortgeführt, bis diese Wahrheit erkannt ist, vgl. V. 29.

b) Der Vater und der Geist.

§. 93.

Von Gott an sich stellt uns Johannes nur insoferne eine Lehre auf, als er die Beziehung des Vaters zum Sohne mehrfach hervorzuheben veranlaßt ist, wonach der im Sohne offenbare Gott hienach als der Vater, der unsichtbare Gott, Leben, Licht und Liebe ist; ebenso reicht, was Johannes vom Geiste sagt, nicht hin, eine eigene Lehre von demselben zu bilden, sondern es ist nur das Element einer solchen damit gegeben, indem auch hier Alles nur mit Beziehung auf den Sohn gelehrt ist.

1. Nirgends stellt Johannes eine **Lehre von Gott** im Allgemeinen auf, sondern wo er von Gott überhaupt redet, oder insbesondere vom Vater, da ist immer die Beziehung auf den Sohn sichtbar. So ist es im Prologe des Evangeliums, wo er zuerst allerdings auch von Gott, zu dem der Logos im uranfänglichen Verhältnisse steht, sprechen muß, dann aber sich ganz auf den Logos selbst beschränkt, und erst zuletzt, nachdem dieser Gegenstand erschöpft ist, wieder auf den Vater zu sprechen kommt, aber wiederum mit bestimmter Beziehung auf den Sohn. So ist es nun auch wieder im ersten Briefe. Denn wenn hier im Eingange des Vaters erwähnt ist, V. 2., so geschieht es nur, um das Verhältniß des erschienenen Lebens zu dem ewigen Gott darzustellen, und so wieder wo er von der Wirkung der Erscheinung, von der Verkündigung des Sohnes und der dadurch gestifteten Gemeinschaft V. 3. redet, da kommt die Gemeinschaft mit dem Vater zur Sprache, aber sie ist nur eine Gemeinschaft durch den Sohn. Im Anfange des nächsten Abschnittes freilich, 1 Joh. 1, 5 ff., finden wir eine ausdrückliche Lehre über Gott, daß er Licht sei. Aber sie hat doch nur den praktischen Zweck, zu zeigen, wie die Gemeinschaft mit dem im Sohne offenbaren Gott das menschliche Leben gestalten müsse, wie denn in derselben Hinsicht in Kap. 3. die Heiligung der Christen auf die Reinheit des Sohnes bezogen ist, und im ersten Kap. V. 7., selbst ist zwischen die göttliche Heiligkeit und unsere Heiligung die Vermittlung Christi eingeschoben. So sind denn auch im ferneren Verlaufe des Briefes wohl Merkmale des Gottesbegriffes mit Nachdruck hervorgehoben, aber immer ist es der im Sohne offenbare Vater, der durch diese Offenbarung mit uns in Gemeinschaft ist, von welchem die Rede ist. Dahin gehören Stellen wie am Schlusse des Briefes, 5, 20. Ebenso aber steht auch in der Apokalypse, wenn wir sie zur Vergleichung beiziehen, immer Christus voran, obwohl wie 1, 4. 8. 4, 8. Aussagen über Gott angeschlossen werden.

Sowohl im Prologe als im Briefe nun ist die Benennung θεος für Gott die häufigste, vgl. Joh. 1, 13. 18. In der bestimmten Unterscheidung vom Sohne aber ist auch der Begriff des Vaters gebraucht, so πατηρ, Joh. 1, 14. 18. Dieser Gott nun ist 1 Joh. 5, 20. als der wahrhafte, der ἀληθινος geschildert, im Gegensatze gegen allen Götzendienst, vgl. Joh. 17, 3. Ihn hat Niemand gesehen, Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 20., er ist nur vom Sohne den Menschen geoffenbart worden, Joh. 1, 18. Indem er als der unsichtbare Gott den Menschen, die der Sichtbarkeit angehören, entgegengestellt wird, ist damit an sein geistiges Wesen erinnert, vgl. den Ausspruch Jesu 4, 24. Es liegt darin, daß es keine empirische Anschauung von ihm gibt, aber auch überhaupt kein Mensch eine anschaulich vollkommene Erkenntniß von ihm besitzt, noch eine solche, die er von sich selbst hätte. (Von diesem Ausspruche zu unterscheiden ist 1 Joh. 3, 6., wo es sich von der Unvereinbarkeit der wahren Erkenntniß mit dem Beharren in der Sünde handelt.) Dieser unsichtbare Gott nun ist der, der das ewige Leben ist, die Fülle des Lebens in sich selber hat, und der Urquell desselben ist. Das Leben aber ist zugleich Licht, vollkommen, heilig, von der Sünde unbefleckt, 1 Joh. 1, 5 ff. Φως ist ein bildlicher Ausdruck, der überhaupt alle geistige Vollkommenheit bezeichnen kann, aber nach dem Zusammenhange liegt hier der Begriff der Heiligkeit darin. In diesem Begriffe Gottes als Leben und Licht ist theils an und für sich schon der Begriff Gottes als Geist enthalten, theils sind alle anderen Prädikate, die ihm Johannes beilegt, darin mitbegründet. Dahin gehört insbesondere, daß Gott Alles kennt und weiß, daß er der wahrhaftige, treue und gerechte ist, 1 Joh. 3, 20., daß er die Liebe ist, 1 Joh. 4, 8. Die Allwissenheit ist nach der ethischen Beziehung und mithin im strengsten Sinne gedacht, sie ist in so ferne dem eigenen durch die Sünde getrübten Bewußtseyn des Menschen von sich selbst entgegengesetzt. So liegt in der Bezeichnung des Lichtes doch nicht blos die Heiligkeit; der Begriff ist ein weiterer. Der Vater ist als Lichtwesen rein, er ist aber auch der intelligente Vater, und das Eine wie das Andere, der Begriff seiner Allwissenheit und Liebe, fließen beide gleichermaßen aus der Anschauung seiner Lichtnatur. Auf den Begriff Gottes als Liebe, 1 Joh. 4, 8., legt Johannes ganz besonderen Nachdruck. Die Entwicklung des Briefes bis an's Ende bewegt sich um den Begriff der Liebe, die Liebe ist als Inbegriff des ganzen praktischen Christenthums eingeschärft, der wahrhaft Liebende ist von Gott geboren und deßwegen ist die Spitze des Gedankenganges, daß Gottes Wesen die Liebe ist. Dieß wird aber abgeleitet aus der Erscheinung des Sohnes, ganz gemäß dem Verfahren des Johannes überhaupt, vgl. auch den Ausspruch Jesu, Joh. 3, 16. Der rechte Begriff der Liebe ergibt sich eben aus der Hingabe Christi. Die Liebe ist primitiv

in Gott, hat sich erwiesen durch die Sendung des Sohnes, und ist abgeleiteterweise die Liebe aus Gott. Sie ist begriffen in der Selbstmittheilung Gottes, und setzt den Begriff des Lichtes, der sittlichen Vollkommenheit voraus. Aus diesem Begriffe Gottes gehen dann von selbst hervor die Prädikate Gottes, daß er der wahrhaftige, treue und gerechte ist. Er ist der wahrhaftige. In ihm ist die Wahrheit. Sein ganzes Werk nun beruht auf der Wahrheit, daß der Mensch ein Sünder ist, 1 Joh. 1, 10., darum macht ihn der Mensch zu einem Lügner, der diese Wahrheit nicht anerkennt, der mithin dem Zeugnisse Gottes, welches er durch den Sohn gegeben, nicht glaubt. Damit hängen nun die Begriffe treu und gerecht, 1, 9, zusammen. Treu ist Gott als der wahrhaftige in seinen Verheißungen, und gerecht, weil er eben gemäß dieser Verheißung einem Jeden das Seine zutheilt. Deßwegen, eben mit Beziehung auf seine Verheißung, liegt es in seiner Treue und Gerechtigkeit, daß er die Sünden vergibt und den Sünder reinigt. 1 Joh. 3, 20. sagt Johannes von ihm, er sey größer als unser Herz. Es ist die Frage, ob er größer ist in Ansehung seiner Gnade oder seiner Strenge. In jedem Falle liegt die Beziehung zu Grunde, daß er Alles kennt. Nach dem Zusammenhange mit V. 19. hat die erste Erklärung viel Schein für sich, nach V. 21. aber, wo erst von denen, die ihr Herz nicht verdamme, gesagt ist, daß sie Freude vor Gott haben, verliert sie ihre Wahrscheinlichkeit. Das Kennzeichen, woran wir erkennen mögen, ob wir aus der Wahrheit sind, ist die Bruderliebe; und so sollte V. 20. den Gegensatz bilden und sagen: wenn schon unser Herz uns verdammen muß, bezeugend, daß wir nicht lieben, so ist ja Gott noch größer als unser Herz: wie viel mehr werden wir von ihm verdammt seyn? (wobei allerdings das zweite ὅτι nicht ohne Schwierigkeit ist.) Größer ist also wohl Gott zunächst wegen seiner mit seiner Allwissenheit zusammenhängenden größeren sittlichen Strenge und erst mittelbar wegen seiner Machtvollkommenheit, die Sünde zu vergeben, und seiner der Strenge und Heiligkeit entsprechenden Gnade.

Während nun der erste Brief fast nur die mit der Erlösung zusammenhängenden sittlichen Eigenschaften betont, so hebt die Apokalypse mehr die allgemeinen metaphysischen Eigenschaften Gottes, welche sich auf sein natürliches Verhältniß zur Welt beziehen, hervor; so das göttliche Seyn als das ewige zeitlose, 4, 8. 11, 17. entsprechend dem Jehova-Namen. Verwandt mit diesem Ausdrucke, nach welchem er alle Zeitdimensionen erfüllt, mithin der Unveränderliche ist, ist auch die Bezeichnung als *A* und *Ω*, 1, 8. (22, 13. 21, 6.) Die Idee des unbeschränkten göttlichen Seyns liegt auch in der Bestimmung ὁ θεος ὁ ζων, 7, 2. 4, 9. 10. 7, 2. 15, 7., und dieß ist allerdings sehr johanneisch. Ferner hebt die Apokalypse hervor die Macht Gottes, bezeichnet ihn als den

Schöpfer der Welt, seinen Verstand als den Alles regierenden, 5, 13. 19, 6. 20, 11., ferner 11, 15. 17., ferner in vielen Stellen als den *κυριος*, 1, 8. 4, 8. 11, 17. 15, 3. 22, 5. 6. 21, 22., Gott des Himmels, 11, 13. Wenn aber diese Seite nun in der Apokalypse überwiegt, so darf man daraus doch noch nicht gleich auf einen andern Standpunkt als den johanneischen schließen; vielmehr erklärt sich dieß auch aus ihrem Zwecke, den allmählichen Sieg des Christenthums darzustellen. Hier liegt der Gedanke der göttlichen Weltherrschaft, welche bewirken muß, daß die Weltherrschaft Christi allmählich durchdringt, zu Grunde: und in so fern ist das Vorwalten jener allgemeinen Seite des Gottesbegriffs ganz am Platze.

2. Die Lehre **vom Geiste** nun ist eben so wenig eine selbstständige, ausgeführte Lehre bei Johannes, als die Lehre von Gott überhaupt, so oft er auch von dem Geiste redet, 1 Joh. 4, 2. 5, 6. dem *πνευμα της ἀληθειας*, 4, 6. 5, 6. Er betrachtet ihn doch zunächst immer als den mitgetheilten, 1 Joh. 2, 20. 3, 24. 4, 6. 4, 13. und was er hierüber sagt, zeigt deutlich, daß er diese Mittheilung als durch den Sohn vermittelt denkt, anschließend an Joh. 7, 39. Also auch hier hält er sich durchaus auf dem Standpunkte der Anschauung vom Sohne aus, und innerhalb des Grundgedankens, daß Gott der sich selbst mittheilende ist.

B. Die Welt und der Mensch.

a) Die Welt in ihrem ursprünglichen Verhältniß zu Gott.

§. 94.

Die Welt als Inbegriff der endlichen Wesen, und namentlich der Menschen, hat ihr Seyn und Leben von Gott durch den Logos, und darin ist die ursprüngliche und fortdauernde Empfänglichkeit der Welt für die göttliche Offenbarung und Lebensmittheilung begründet.

Die grundlegende und entscheidende Stelle für die johanneische Ansicht vom Verhältniß der Welt in ihrer Totalität zu Gott ist im Eingange des Prologs Joh. 1, 3. 4. Im Logos Gottes liegt das Princip des Lebens in jeglicher Bedeutung, des physischen wie des geistigen. Indem Johannes die Person des Erlösers zurückführt auf die anfängliche Gottesmanifestation in der Schöpfung, welche dann fortgewirkt hat, so führt er auch das Objekt der Erlösung, die Menschheit, zurück auf den Complex dessen, was durch uranfängliche Gottesoffenbarung in der Schöpfung gesetzt ist, was ursprünglich beisammen war. Das göttliche Princip der Offenbarung und das durch dasselbe gesetzte Seyn in der Gesammtheit der Welt haben eine

durchgängige, schlechthinige und ausschließliche Beziehung auf einander. Der Logos ist zwar von der Finsterniß nicht aufgenommen worden; aber dieß ist ein Vorwurf für sie. Sie hätte ihn aufnehmen sollen. Und eben damit ist ausgesprochen, daß trotz aller moralischen Finsterniß der Welt nie die Aufnahmsfähigkeit für das göttliche Leben verloren gehen kann, eben weil sie in jener absoluten Beziehung auf den Logos steht.

b) Die Welt in ihrer Entfremdung von Gott.

§. 95.

Die Welt, ungeachtet sie von Gott stammt, ist in einer Entfremdung von ihm befangen; sie wird, sofern sie an und für sich vom Menschen geliebt wird, der Gegensatz Gottes, und diese Liebe zu ihr ist die Sünde, welche den Tod in sich trägt. Dieß ist die andere Seite an ihrem Begriffe, welche Johannes sehr stark hervorhebt, obgleich er keine so durchgebildete Lehre von der Sünde gibt wie Paulus.

1. Die Welt in ihrer Entgegensetzung gegen Gott, als das Vergängliche und Nichtige zu lieben, ist der Gegensatz gegen die Gottesliebe und das ewige Leben, 1 Joh. 2, 15—17. In diesem Sinne ist die Liebe der von Gott geschaffenen Welt verboten, und bildet sie trotz dieses Geschaffenseyns den Gegensatz zu Gott; ebensofern sie in der Liebe, welche sie auf sich zieht, für sich genommen und von ihm losgetrennt wird, ist sie das in sich Nichtige und die Liebe zu ihr verwerflich, denn diese Liebe ist dann das Hängen an der Welt in fleischlicher Lust, und das blos Weltliche ist eben dadurch schon das Ungöttliche, was sich von der Sünde nicht trennen läßt.

2. Die Sünde, als solche, 1 Joh. 3, 4 ff., ist die Gesetzwidrigkeit, der Gegensatz der *δικαιοσυνη*, 1 Joh. 3, 7—10. In dem *ὁ ποιων την δικαιοσυνην δικαιος ἐςι*, V. 7., liegt die Erklärung des Begriffes der *ἀνομια*, V. 4. Die Gesetzwidrigkeit der Sünde äußert sich einestheils als Lüge und Unglauben, in dem *ψευδος*, welches 1 Joh. 2, 21 f. erwähnt ist; es ist der Widerspruch gegen Gottes Wahrheit und sein Thun, welcher beweist, daß die Wahrheit nicht in uns ist, 1 Joh. 1, 8. Ganz denselben Begriff finden wir wieder als den Begriff des Unglaubens, 1 Joh. 5, 10.; der, welcher Gott nicht glaubt, ihm im Sohne nicht glaubt, äußert auf diese Weise in dem Widerspruche gegen Gottes Wahrheit seine Entgegensetzung gegen denselben, vgl. 5, 9. auch Joh. 3, 18. Aber sie äußert sich auch ferner als Lieblosigkeit, welche geradezu zum Hasse

des Bruders wird, 1 Joh. 2, 9—11. 3, 12 ff., wobei das Beispiel am letzteren Ort auf den inneren Grund des Hasses, der in dem Gefühle der Gottentfremdung liegt, zurückweist. Grundsätzlich aber steht der Mangel der Bruderliebe der Gerechtigkeit, wie sie das Gesetz Gottes fordert, entgegen, nach 1 Joh. 3, 10. vgl. 6. und 4, 6., ebenso weil von Gott nur Liebe und kein Haß ausgeht, 1 Joh. 2, 16.

3. Die Sünde des Menschen wird ihm aber zur Verblendung; und dieß ist der Ort für jenen tief eingreifenden Begriff der *σκοτια*, welcher schon im Prologe des Evangeliums die wichtige Stelle hat, und dessen sittliche Wurzel und Charakter auf das deutlichste ausgesprochen ist 1 Joh. 2, 11. vgl. 8. 9. 10. Der Haß versetzt in die Finsterniß, weil er das Herz verblendet; die Liebe aber erhält im Licht, weil sie gottverwandt ist, — das heißt, die Finsterniß ist nichts Anderes als eben die Gottentfremdung, wie auch aus den angeführten Stellen, 1 Joh. 3, 10. 4, 6. 2, 16., hervorgeht. Sie steigert sich aber zur innern Verdammniß, 1 Joh. 3, 20 f., der Selbstverurtheilung des Herzens, welche den göttlichen Zorn und durch denselben den Tod in sich trägt; wie denn der durch die Erlösung überwundene Zustand als Tod, *θανατος*, gewußt und gefühlt wird, 1 Joh. 3, 14 vgl. 5. 16 f., wo deutlich der *θανατος* als Spitze in der Steigerung der Sünde erscheint.

4. Diese Sünde nun ist allgemein in der Menschheit, sie bildet in derselben ein Gesammtleben, welches denn, eben weil sein Princip die falsche Weltliebe ist, in welcher es sich zum System und Gesammtleben organisirt hat, selbst schlechtweg die Welt, *ὁ κοσμος* genannt wird, vgl. 2, 16: *ἐκ του κοσμου ἐςι*. Dieß ist der *κοσμος*, der die Jünger nicht kennt, 1 Joh. 3, 1., ja haßt, 3, 13., aus dem die Feinde des Christenthums stammen und nach welchem sie reden, 1 Joh. 4, 5. Die Menschheit kann sich hienach durch eigene Kraft nicht frei machen; ohne den Sohn hat sie das Leben nicht, sondern bleibt im Tode, vgl. 1 Joh. 5, 12. Die Sünde in dieser ihrer Gewalt zu läugnen oder zu mißkennen, verstrickt nur immer tiefer in ihre Bande, vgl. 1 Joh. 1, 6 ff. — Aber dieses sündige Gesammtleben ist nicht ursprünglich in der Menschheit, sondern die menschliche Sünde hat einen mächtigen Vorgang im Teufel, dem Argen; er ist der erste Anfänger der Sünde, *ἀπ ἀρχης*, 1 Joh. 3, 8.; und aus ihm sind Alle, von ihm sind Alle verführt, welche die Sünde thun, wie denn schon der erste Brudermord auf seine Anstiftung zurückzuführen ist, 1 Joh. 3, 9—12. vgl. 5, 18. 19. (denn *πονηρῳ* ist in dem Ausspruche: *ὁ κοσμος κειται ἐν τῳ πονηρῳ* ohne allen Zweifel als Maskulinum vom Teufel zu verstehen). So geht auch hier Johannes überall auf das Princip in der höchsten Potenz zurück, und eben deswegen

betont er das Anfangen der Sünde von Seiten des Teufels so nachdrücklich in seinem Briefe.

C. Die Gemeinschaft der Welt mit Gott durch Christus.

a) Der Welterlöser und sein Werk.

§. 96.

Um diesem Zustande der Sünde, welcher durch die vorchristliche Wirksamkeit des Logos weder verhindert noch aufgehoben werden konnte, abzuhelfen und die lebendige Gottesgemeinschaft, das Leben in der Menschheit zu begründen, erschien der Sohn Gottes unter den Menschen als der Erlöser der Welt, indem er die menschliche Natur göttlich verklärte und zugleich als Versöhner für die Sünde der Menschen, insbesondere durch seinen Tod eintrat.

1. Es gibt eine vorchristliche Wirksamkeit des Logos. Sie ist deutlich ausgesprochen im Prologe des Evangeliums. Der Logos ist überhaupt das Princip des Lebens und Lichts für die Menschheit, und was in ihr sich vom Leben und Licht findet, muß auf ihn zurückgeführt werden, so gut wie Alles, was im weiteren Kreise der Schöpfung durch ihn begründet ist. Somit gehört denn auch, was sich von Leben und Licht in der Heidenwelt findet, seinem Wirkungskreise an, insbesondere aber nothwendig die ganze alttestamentliche Oekonomie. Daher wird denn das Gebiet dieser Oekonomie *τα ἰδια*, und die Glieder derselben *οἱ ἰδιοι* genannt, Joh. 1, 11. Der Wirksamkeit auf beiden Gebieten stand die *σκοτια*, V. 5., entgegen, die Beschaffenheit des *κοσμος*, sofern er das Göttliche nicht erkennt, V. 10. Daher er dann eben in der Finsterniß begriffen ist, V. 5., und selbst die Seinen ihn nicht annahmen, V. 11. So müssen wir denn das durch Mosen gegebene Gesetz, 1, 17., völlig in den Bereich der Wirksamkeit des Logos ziehen, und dieß entspricht dann ganz der Art, wie Johannes in dem Verlaufe der Geschichte im Evangelium, 12, 41., von Jesaja sagt: er habe die Weissagung gesprochen, weil er die *δοξα* Jesu, seine Herrlichkeit geschaut habe.

2. Der in der Welt erschienene Sohn ist der *σωτηρ* der Welt, 1 Joh. 4, 14. Als das im Fleische erschienene Wort vereinigt er in seiner Person das wahrhaft Göttliche und das wahrhaft Menschliche, und dieß ist das Wesentliche des christlichen Bekenntnisses in Beziehung auf seine Person, 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7. Joh. 1, 14., er ist der im Fleische gekommene Sohn, das Wort, das Fleisch geworden ist, Wohnung unter uns gemacht

hat, und dessen Herrlichkeit sie gesehen haben. So ist er nun ohne Sünde, 1 Joh. 3, 8., der gerade Gegensatz zur Sünde und dem Vertreter derselben. Rein und gerecht, ist er der, in welchem die menschliche Natur und das menschliche Leben geheiligt und verklärt ist zu einer reinen Gottesoffenbarung. Darum liegt dieser Nachdruck auf dem Bekenntnisse, daß er im Fleisch gekommen. Aber es geschieht dieß eben, sofern er der menschgewordene Gott ist, und also in der Menschwerdung Gott bleibt. Diese Erscheinung nun in ihrer ganzen Größe ist Gegenstand menschlicher Erfahrung geworden, Joh. 1, 14. 1 Joh. 1, 1—3. 4, 14., und ist den Menschen durch das Zeugniß des Vaters bestätigt, 1 Joh. 5, 6—11. Hienach ist er nun der vollkommene Lehrer und das vollkommene Vorbild für die Menschen, Joh. 1, 18. Er hat erzählt, was er im Schooße des Vaters gesehen, allein und schlechthin gesehen hat; er hat gezeigt, wie der Mensch ohne Sünde ist, 1 Joh. 3, 6. 3, 8., er hat den reinen Gegensatz zu ihr dargestellt; also das Vorbild des Wandels für uns, 1 Joh. 2, 6.

Aber als der menschgewordene Sohn Gottes ist er zugleich unser Versöhner, 1 Joh. 2, 2. 4, 10., der *ἱλασμος* für unsere und der ganzen Welt Sünden, welchen der Vater als solchen in die Welt geschickt hat. Er ist der Fürsprecher, *παρακλητος* beim Vater (wie Jesus selbst den heiligen Geist genannt hatte: als den anderen Paraklet, der ihn ersetzen sollte), 1 Joh. 2, 1. und überhaupt derjenige, in welchem wir das Leben haben, der darum gesandt ist, daß wir durch ihn leben sollten, 1 Joh. 4, 9; das ewige Leben, die *ζωη αἰωνιος*, 5, 11—13. 2, 25. Und dieß ist er nun namentlich, sofern er für uns gestorben ist, 1 Joh. 3, 16. 1, 7. 5, 6 f. Joh. 11, 51 f. vgl. 3, 16. Im Briefe spricht Johannes aus, daß er sein Leben (seine *ψυχη*) für uns gegeben hat, 3, 16., und schon aus dem paränetischen Motiv, welches daraus genommen wird, geht hervor, daß wir hiebei an einen heilsamen Tod zu denken haben, welcher dieß ist, eben sofern er Andere vom Tode errettet, also soferne er stellvertretend ist, daß es sein Blut (in seinem Tode vergossen) ist, welches die von Sünden reinigende Kraft hat; das Blut wird neben den Geist und das Wasser als Medium seiner Wirksamkeit gestellt. Im Evangelium zeigt Johannes wie Kaiphas, vom Geiste Gottes kraft des hohepriesterlichen Amtes geleitet, unbewußt die Nothwendigkeit dieses Versöhnungstodes ausspricht. Durch diesen Tod ist also die Entsündigung geschehen, so zwar, daß in diesem Begriffe Beides liegt, die Sühnung der Sünde und die Befreiung von der Macht und Befleckung derselben, wie denn der Doppelbegriff schon in dem *καθαριζειν* 1 Joh. 1, 7 ff. enthalten ist, welches einestheils auf die levitische Entsühnung hinweist, anderntheils aber nach dem Zusammenhang auch deutlich die sittliche Reinigung mit in sich schließt. Und wir haben somit hier alle Elemente der Lehre von der Versöhnung

durch Christum und seinen Tod, wodurch sich Johannes in vollständige Uebereinstimmung setzt mit Paulus und Petrus.

4. Johannes hält die geschichtliche Erscheinung Christi und seine Thätigkeit in derselben als durchaus wesentlich fest, aber vor Allem dringt er auf das innere Wesen dieser Erscheinung und Thätigkeit des Herrn. Denn dieselbe ist nichts Anderes, als die geschichtliche Vermittelung zur Mittheilung dessen, was er in seinem Innern ist, an die Welt. Vergleichen wir dieß mit Paulus, so sehen wir hier eine Aehnlichkeit, sofern auch dieser bei der Darstellung des Werks Christi auf das Wesen seiner Persönlichkeit zurückgeht, und darauf dringt, daß Christus nach seinem neuen Wesen lebendig machender Geist ist, Gal. 3., 2 Kor. 3., aber doch ist noch ein Unterschied zwischen Paulus und Johannes. Bei Paulus tritt diese Nachweisung doch nur inmitten einer anthropologischen Entwicklung auf. Bei Johannes ist es der Hauptgegenstand, ja der Ausgangspunkt seiner ganzen Lehr- und Geschichtsdarstellung, vgl. den Prolog und 1 Joh. 1., und dabei wird nun gleich an die Spitze der ganzen Darstellung das Leben, ζωη, welches der Logos ist, als Princip des Lebens für die ganze Welt gesetzt. Dieß hat Paulus zumal in den älteren Briefen nicht so hervorgehoben, obgleich er auch in einer Stelle 1 Kor. 8, 6., die ganze Welt durch Christum vermittelt seyn läßt. Aber die Zurückführung des Ganzen auf diesen Punkt ist charakteristisch für Johannes.

b) Die Gemeinschaft mit Christus und durch ihn mit dem Vater.

Im einzelnen Menschen.

§. 97.

Mit diesem Sohne Gottes tritt der Mensch in die ihn sich aneignende Gemeinschaft durch den Glauben an ihn, als durch die neue Geburt aus Gott, als den Sieg über die Welt und die Hinnahme des ewigen Lebens.

1. Mit dem Glauben ist die Geburt des neuen Lebens und dieses selbst schon gesetzt. Wer an Jesum glaubt, der ist schon eben dadurch aus Gott gezeugt, 1 Joh. 5, 1. Der hat deßwegen schon den Sieg über die Welt, 1 Joh. 5, 4. 5. Und indem er das Zeugniß der Wahrheit in sich selber hat, 1 Joh. 5, 10., so hat er durch den Glauben das ewige Leben, die ζωη αἰωνιος, 1 Joh. 5, 13., und zwar als einen gegenwärtigen Besitz. So ist mithin das Heil, wenn auch noch principmäßig, doch schon ganz im Subjekte gesetzt durch den Glauben, nach seiner posi-

tiven Seite als neues Leben in und aus Gott, und nach seiner negativen als Ueberwundenhaben gegenüber von der Welt.

2. Dieses so im Glauben gesetzte Heil des Menschen schließt nun alle Elemente des Lebens im Gegensatze des vorhergegangenen Standes der Sünde und des Todes in sich. Der Mensch ist ein Kind Gottes geworden. Die Liebe Gottes hat ihn dazu gemacht, und es ist nun an ihm verwirklicht; er ist τεκνον θεου und darf sich als solches fühlen, 1 Joh. 3, 1. 2. vgl. 2, 29. 5, 1. 4. und Joh. 1, 13. Darin hat er vor Allem die Entsündigung erlangt; er ist gereinigt von der Sünde, 1 Joh. 1, 7. Die Sünde wird von ihm genommen, 1 Joh. 3, 5., und er selbst kann und muß sich heiligen, 1 Joh. 3, 3. 6. 9., er ist vor der Sünde geschützt, 1 Joh. 5, 18. Insbesondere hat er daher die Vergebung der Sünden, 1 Joh. 1, 9. 2, 12.; ebenso aber andererseits die Kraft der Gerechtigkeit, die Gebote Gottes unbeschwert thun zu können, 1 Joh. 2, 3. 3, 7. vgl. 10. 5, 3., namentlich Gott und die Brüder mit der That und Wahrheit zu lieben, 1 Joh. 5, 1. 2. 4, 20. 21. 3, 16—18.; und ebendaher die Kraft Gott zu erkennen, 1 Joh. 3, 6. 4, 8. 5, 20. vgl. 2, 20. 3 Joh. 11. So viel Johannes vom Erkennen, ja vom Sehen Gottes spricht, so sehr macht er dasselbe durchgängig bedingt durch das sittliche Verhalten, insbesondere die Gesinnung der Liebe. Und im Besitze der Liebe des Vaters, 1 Joh. 3, 1. 1, 7—10. vgl. V. 6., ist endlich die frohe furchtlose Zuversicht zu Gott gegeben, 1 Joh. 4, 17. 18., die παῤῥησια gegenüber von der Zukunft des Gerichtes, welche in der Liebe alle Furcht abgelegt hat, 2, 28., vgl. 3, 19., welche ferner die große Gewißheit der Gebetserhörung, 5, 14. 3, 22., hat, und deßwegen die vollkommene Freudigkeit, 1 Joh. 1, 4. und die sichere Hoffnung auf die Vollendung des Heiles, nämlich der Gemeinschaft mit Christo, 1 Joh. 3, 2. 3. Dieß Alles nun gibt den Inbegriff des Lebens im Gegensatze des Todes der Sünde, 1 Joh. 3, 14., und ist andererseits zusammengefaßt dem Ursprunge nach in dem Begriff der Geistessalbung, το χρισμα, 1 Joh. 2, 20. 27., vermöge welcher der Glaubige geheiligt ist in der Wahrheit und Liebe, 2 Joh. 3., und dem Bestande nach in dem der Gottesgemeinschaft, vermöge welcher der Glaubige als im Sohne seyend, auch im Vater ist und bleibt, wie der Vater in ihm, 1 Joh. 2, 24. 1, 3. vgl. 6. 3, 24. 4, 12. 5, 20.

3. Allein auch in diesem Zustande des Glaubigen ist zwar wohl die Herrschaft der Sünde, aber doch nicht jede Regung und Bethätigung derselben ausgeschlossen, und so muß dem Menschen auch mitten im Stande seines Glaubens der Trost der Versöhnung bleiben, 1 Joh. 2, 1. 2. Jesus ist der Fürsprecher für die Sünden, in welche die Gläubigen etwa fallen, vgl. 3, 19., sie müssen aufrecht erhalten werden durch die Gemeinschaft mit Christo, welche ihnen in dem Bewußtsein, den Geist em=

pfangen zu haben, gewiß ist, 1 Joh. 3, 24. denn dieß ist eben Jesu eigener Geist, von dessen Fülle er selbst mitgetheilt hat, 4, 13.; ferner durch die Kraft sich fortwährend zu reinigen, 1 Joh. 3, 3. und zu bewahren, um von dem Argen nicht angetastet zu werden, 1 Joh. 5, 18. 3, 9. 2, 13. 14. Denn in dieser Freiheit von ihm liegt eben der principielle Sieg über die Sünde, das Freigewordensein von ihrer Herrschaft. Aber der Wiedergeborene, — dieß ist der Grundgedanke von dem Allem — steht schlechthin nicht auf seinem eigenen Thun, sondern der Ueberrest der Sünde ist so mächtig, daß er immer wieder seine Zuflucht zu dem Fürsprecher nehmen muß, welcher der Versöhner für unsere und der ganzen Welt Sünde geworden ist.

4. Vergleichen wir nun diese Lehre vom persönlichen Heile des Einzelnen mit der paulinischen, so zeigt sich, wie auch bei Johannes einestheils in dem großen Principe des Glaubens das ganze Leben gesetzt ist, und wie andererseits auch bei ihm das neue Leben des Menschen nie zu einer eigenen Gerechtigkeit wird, sondern diese stets von Christo durch den Glauben abhängig und mitgetheilt bleibt. Dieß sind die Elemente der paulinischen Rechtfertigungslehre. Wenn Johannes die Frage beantworten müßte, wodurch der Mensch gerechtfertigt werde, könnte er nicht anders sagen, als: durch den Glauben. Aber dieser Glaube ist bei ihm zugleich schlechthin Prinzip des neuen Lebens in guten Werken. Nur liegt es gar nicht im Johanneischen Gedankenkreise, so zu scheiden im Begriffe der subjektiven Versöhnung zwischen Rechtfertigung und neuem Leben, daß in jener zunächst die Umänderung des Verhältnisses zu Gott, unter diese aber die des Lebens selbst begriffen würde, obgleich beides im Glauben verwirklicht wird und dadurch eins ist. Eben diese dialektische Unterscheidung, wie sie in der Darstellung des Paulus liegt, hat Johannes nicht, sie ist bei seinem intuitiven Verfahren nicht möglich. Hier ist es die Eine große Anschauung des Glaubens, in welchem die Welt überwunden ist, in der alle diese Seiten, aber nur als verschiedene Seiten, desselben von Gott gesetzten aus ihm geborenen Lebens begriffen sind. Es sind alle Grundsätze der Rechtfertigungslehre hienach vorhanden, man kann den Apostel als zu ihr völlig zustimmend mit Recht ansehen; aber diese Art, die Frage zu stellen und zu beantworten, hat er nicht. Die große Uebereinstimmung mit Paulus liegt darin, daß auch er den Glauben als das Princip erkannt hat, mit welchem schon das ganze Heil gesetzt ist; ja er hat dabei die Anschauung desselben noch viel großartiger in ihrem Reichthume durchgeführt.

β) In ihrer Wirkung auf die Gesammtheit.

§. 98.

Die durch den Sohn vermittelte Gottesgemeinschaft begründet unter denjenigen, welche in derselben stehen, eine gegenseitige Gemeinschaft innerer und äußerer Art, durch welche sich dann aus den an Einem Orte Vereinigten eine Gemeinde bildet. Die Gemeinschaft steht als solche im Gegensatze zur Welt, mit welcher sie zu kämpfen hat, ohne doch von ihr abhängig werden zu können. Sie trägt aber auch den Gegensatz in ihrer eigenen Mitte, durch innerlich von ihr geschiedene Glieder, welche in Wahrheit der Welt angehören.

1. Die Kunde von Christus, die Gemeinschaft mit Gott in seinem Lichteswesen ist es, was die *κοινωνια μετ' ἀλληλων* herstellt, 1 Joh. 1, 3. 7. Die Gläubigen sind als solche Brüder im höheren Sinne geworden, vermöge ihrer gemeinsamen Geburt aus Gott; vgl. 1 Joh. 4, 20. 21. mit 5, 1. 2., und über den Begriff des *ἀδελφος* überhaupt, 1 Joh. 2, 9—11. 3, 11—18. 5, 16. 3 Joh. 5. und 10. Es ist die Kraft der Liebe, 1 Joh. 3, 16—18. 5, 16. vgl. 2 Joh. 10 f. und 3 Joh. 5. 10., und des Bekenntnisses, 1 Joh. 2, 23. 4, 2. vgl. 3. 2 Joh. 7. 9—11., welche diese Gemeinschaft zu einer sowohl inneren als äußeren macht, und wodurch sich dann auch die an Einem Orte Vereinigten zu einer Gemeinde (*ἐκκλησια*) zusammen finden, 3 Joh. 6. 9. Die Gemeinschaft selbst heißt immer blos *κοινωνια*, und *ἐκκλησια* ist blos Lokalgemeinde, in welchem Begriffe das Wort eben im dritten Briefe vorkommt.

2. Dieser Gemeinschaft der Gläubigen nun steht als Gegensatz die Welt gegenüber, als der Inbegriff der im Tode befangenen Ungläubigen sowohl als auch Irrgläubigen, zu welchen denn insbesondere als Verführer die falschen Propheten und Widerchristen gehören, 1 Joh. 4, 1—6. 2, 18. 22. 26. 2 Joh. 7. Gegen sie haben die Gläubigen auf ihrer Hut zu seyn durch Prüfung der Christen, 4, 1. 2. 6., so wie durch strenge Enthaltung von ihrem bösen Thun, 2 Joh. 8. 10. 11. vgl. V. 7. und vgl. 3 Joh. 11. Aber andererseits dürfen sie guten Muth haben gegenüber von denselben als Solchen, welche von ihnen bereits überwunden sind, nämlich in der Gemeinschaft mit Christo, der größer ist, als der in der Welt ist, 1 Joh. 4, 4. (der in der Welt ist, ist der *πονηρος*, 5, 18. 19. 3, 8—12.). Im Besitze der selbstständigen Geistessalbung dürfen sie sich gänzlich unabhängig von jenen wissen, 1 Joh. 2, 27. vgl. 26. Sie bedürfen keiner Lehre von außen, sie tragen die Wahrheit in sich selbst;

eben damit sind sie gegen alle Verführung durch Lehre auf das Beste verwahrt. Die Welt steht in einem solchen Gegensatze gegen die wirklichen Gläubigen und ihre Gemeinschaft, daß von ihr geradezu gilt: sie kennt sie nicht, 1 Joh. 2, 1.; sie sind einander innerlich völlig fremd. Eben deßwegen sind die Gläubigen für die Welt der Gegenstand ihres Hasses, 1 Joh. 3, 13.

3. Aber schon das Miteinbegriffenseyn der Verführer, der falschen Propheten und Widerchristen in die Welt zeigt, daß dieselbe nicht blos unter den Ungläubigen zu suchen ist, sondern auch innerhalb der Gemeinschaft ihre Angehörigen hat. (Davon, daß auch die noch nicht Gläubigen doch durch das Wort berufen sind, sieht Johannes ab.) Der Gegensatz ist somit auch ein Gegensatz in der Gemeinde selbst. Und zwar ist es nicht blos ein Gegensatz der falschen Lehre, sondern wie Bekenntniß und Gerechtigkeit, Unglaube und Sünde durchaus zusammenhängen, so weist Johannes auch hier auf die Wurzel des Weltgeistes innerhalb der Gemeinde in der Sünde zurück. Es gibt eine Sünde, und zwar unter den Brüdern, 1 Joh. 5, 16. 17. (ἀδελφος), also innerhalb der Gemeinde, die zum Tode ist. Wer sie auf sich hat, gehört der Welt an, wenn er auch äußerlich unter den Glaubigen ist. Er ist schlechthin geschieden von der inneren Gemeinschaft derselben, so daß sie für ihn nicht einmal mehr beten können. Die Todsünde ist ohne Zweifel die Blasphemie gegen den heiligen Geist, durch welche der göttliche Lebenskeim radikal aus dem Subjekte ausgeschlossen wird, und welche daher nicht vergeben werden kann. Es ist hiermit zu vergleichen, was Johannes im Evangelium von der Verhärtung als einer verschuldeten und als Grund des beharrlichen unüberwindlichen Unglaubens unter den Juden sagt, Joh. 12, 37 ff.

γ) In ihrer Vollendung für den Einzelnen und die Gemeinde.

§. 99.

Als Einzelleben und als Gesammtleben erwartet die Gottesgemeinschaft ihre Vollendung in der Zukunft, welche mit der vollendeten Erscheinung Christi und dem Gerichte eintreten wird, welcher aber ein Entwickelungsgang der Gemeinschaft vorausgeht, in dessen Verlauf der Geist des Widerchrists überwunden werden muß.

1. Die Gemeinschaft ist, so wie sie jetzt als gegenwärtige besteht, weil Leben durch Christum mit Gott, auch schon ewiges Leben. Gleichwohl steht ihr eine Vollendung in der Zukunft bevor, 1 Joh. 3, 2. Sie

wird in vollendeter Verähnlichung und Gemeinschaft mit Christo bestehen; es wird dann der volle Lohn des Guten verwirklicht werden, 2 Joh. 8. Geknüpft ist ihr Eintreten an die vollendete Erscheinung Christi, 1 Joh. 2, 28. (ὁταν φανερωϑῃ — ἐν τῃ παρουσιᾳ αὐτου) und dieß wird auch der Tag des Gerichtes seyn, 1 Joh. 4, 17. Diese Zukunft ist daher für die Glaubigen der Gegenstand froher zuversichtlicher Erwartung. Ueber die Art und Weise dieser Vollendung, welche er selbst nicht näher beschreibt, hat sich Johannes in seinem Glauben wohl an die Reden des Herrn angeschlossen, welche er selbst uns hierüber überliefert hat, vgl. Joh. 5. und die dortige Lehre von einer doppelten Auferstehung der *ἀναςασις ζωης* und *ἀναςασις κρισεως.*

2. Dieser Vollendung aber nun geht ein eigenthümlicher Entwicklungsgang der christlichen Gemeinschaft voran, vor dessen Ablauf der Geist des Widerchrists innerhalb derselben auftreten, 1 Joh. 4, 3. vgl. 2 Joh. 7., und überwunden werden muß, vgl. 4. Sein Auftreten ist etwas Nothwendiges und als solches längst bekannt. Johannes sagt, daß dieser Geist sogar schon in der Welt sey. Der Widerchrist ist nicht der Geist der Welt überhaupt im Gegensatze gegen das Reich Gottes; es ist vielmehr eine bestimmte Entgegensetzung gegen Christus, welche innerhalb der Gemeinde selbst auftritt, den Schein des Christenthums annimmt, aber im entschiedensten Widerspruche gegen das wahre Christenthum steht. Dieser Geist wirkte schon damals in der Welt; es sind schon viele Widerchristen, 2 Joh. 7., vorhanden. Hiermit ist aber die Concentration in einem bestimmten Individuum in bestimmter Zeit (vgl. 2 Theff. 2, 4.) nicht ausgeschlossen.

4. Schluß.

§. 100.

Mit dem johanneischen Lehrbegriff schließt sich der Kreis der apostolischen Lehrbegriffe durch die höchste Lehrentwicklung, welche Alles in der Person Christi concentrirt und zugleich die gemeinsamen apostolischen Lehren auf's Höchste verwirklicht hat, ab.

1. Die apostolischen Lehrbegriffe bilden einen organisch zusammenhängenden, stufenweise fortschreitenden Cyclus der Lehrentwicklung, bei Johannes nun ist das ganze Christenthum in der entwickeltsten Weise auf die Person Christi zurückgeführt. Die Lehre von Christo ist deßhalb zum bestimmtesten Bewußtseyn von seiner Gottheit erhoben. Die Keime der hier vollendeten Entwicklung aber ließen sich schon in denjenigen apostolischen

Lehrbegriffen, welche auf einer niedrigeren Stufe stehen geblieben sind, deutlich aufzeigen.

2. Das Gemeinsame aller apostolischen Lehre war (vgl. §. 53.) die Lehre von der Person Jesu Christi als des Herrn, und von dem durch ihn im Gegensatze gegen das Verderben der Sünde und Welt gestifteten Heil und Leben und dessen künftiger Vollendung. Diese Grundpfeiler der apostolischen Lehre nun eben, und zwar mit der entschiedenen Beziehung auf den Fortschritt über den alten Bund hinaus, sind es, welche in der johanneischen Lehre vollständig verwirklicht sind in den großen Anschauungen von Christo dem offenbaren Gottes-Worte, und dem Glauben, der die Welt überwunden hat.

I.

Register über erläuterte Stellen des Neuen Testamentes.

Evangelium Matthäi.

Evangelium Marci.

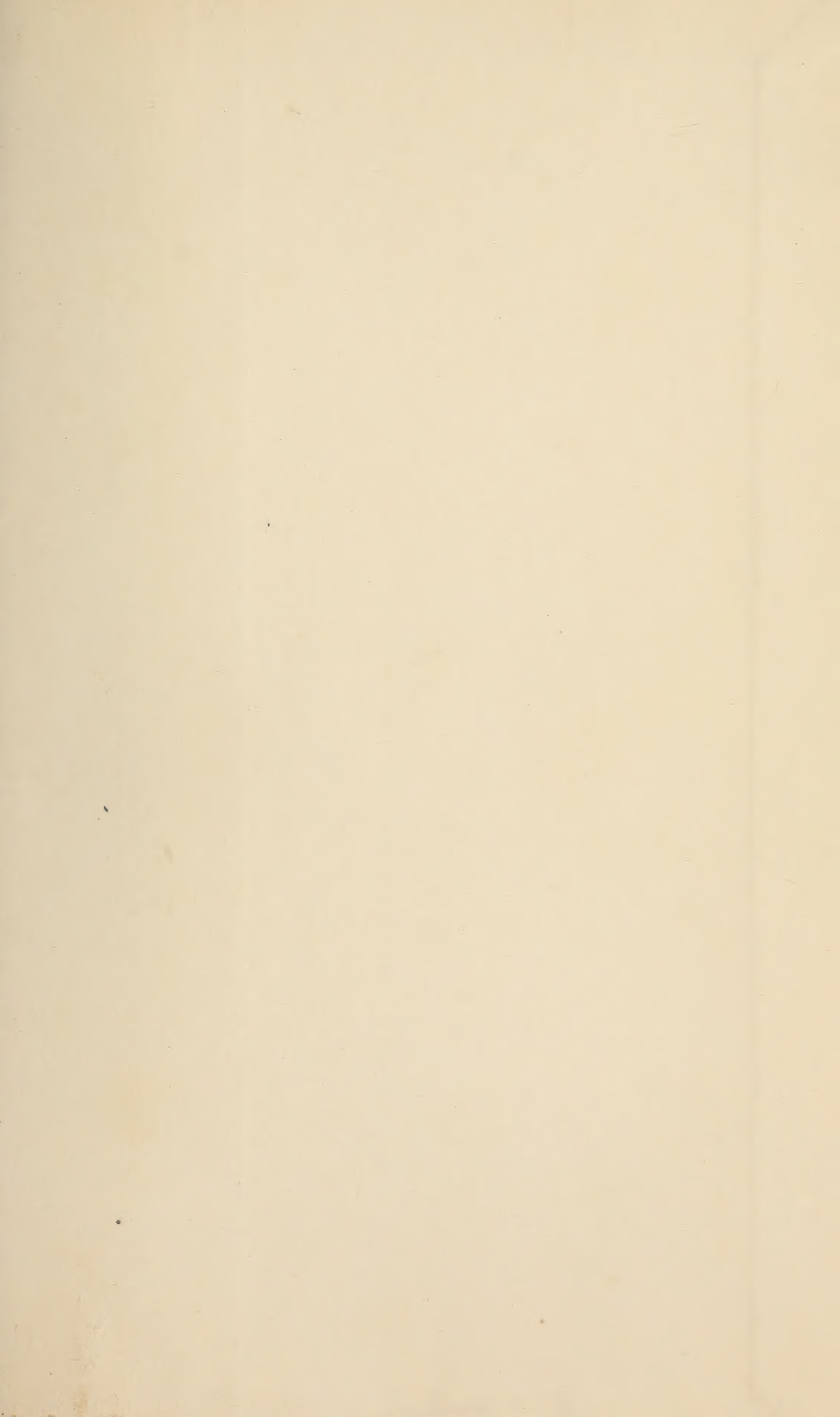
Evangelium Lucä.

II.

Alphabetisches Sach- und Namen-Register.










LIBRARY OF CONGRESS
0 014 382 483 4